



جامعہ ملیہ اسلامیہ کا ادبی و علمی ترجمان

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم خفقی

ناٹک مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلّہ مشات

جلد نمبر ۹۴

شمارہ نمبر ۱-۲-۳

جنوری 'فروری' مارچ ۱۹۹۷ء

اس شمارے کی قیمت ۳۰ روپے

سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۹۰ روپے

” (غیر ملک سے) ۳۰ امریکی ڈالر

حیاتی رکنیت (اندرون ملک) ۵۰۰ روپے

” (غیر ملک سے) ۱۵۰ امریکی ڈالر

پروفیسر مشیر الحسن (صدر)

پروفیسر مسعود حسین

پروفیسر سید مقبول احمد

ڈاکٹر سلامت اللہ

پروفیسر مجیب رضوی

جناب عبداللطیف اعظمی

ادبی معاون: تجل حسین خاں
خوشنویس: ایس۔ ایم۔ منظر الہ آبادی

رسالہ جامعہ

پتہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی، مطبوعہ: برقی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

۵

اداریہ

بانیافت

۷

سید سلیمان ندوی

مسلمانوں کی آئندہ تعلیم

اسلامیات

۲۷ ہارون خاں شیروانی / ترجمہ: اخترالواسط

الفارابی

۵۵

محمد اسحاق

انڈس میں مسلمانوں کی فتح

فارسی ادب

۶۸

قمر غفار

فارسی زبان و ادب ہندوستان میں

۸۲

زہرہ خاتون

عہد نوابین اودھ کے چند فارسی تذکرے

۹۰

آصف نعیم

فارسی غزل نو کے کچھ ترجمے

گانندہ ہیائی مطالعات

۱۰۲

جگن ناتھ آزاد

اُردو شاعری میں گاندھی جی کا ذکر

۱۱۰

جعفر رضا

مہاتما گاندھی، ہندوستانی ادراہم

۱۲۶	محمد زاہد	ڈاکٹر عبدالسلام
۱۳۲	عبدالسلام / ترجمہ: نسیم انصاری	اسلام اور سائنس
۱۴۵	نسیم حنفی	ڈاکٹر عبدالسلام، کچھ باتیں کچھ سوچائیں
۱۴۸		●
		وحید اختر زبان کی موت
۱۵۱		وحید اختر غزل
		●

گیان پیٹھ انعام ۱۹۹۶ء

۱۵۳	ملک لاج آئند / ترجمہ: بہیل احمد فاروقی	مہاتریتا دیوی
-----	--	---------------

سرسوئی ستان ۱۹۹۶ء

۱۵۷	نسیم حنفی	فاروقی کی تنقید نگاری سے متعلق چند باتیں
۱۶۲	انتظار حسین	واپس کلاسیکیت کی طرف

ساہتیہ اکادمی انعام ۱۹۹۶ء

۱۶۶	نسیم حنفی	الیاس احمد گدڑی کا ناول فار ایریا
-----	-----------	-----------------------------------

کتابیں

۱۷۷	مرتب: اجمل کمال مبصر: بہیل احمد فاروقی	کراچی کی کہانیاں
۱۸۰	مرتب: عقیق اللہ مبصر: دہاج الدین علوی	ادبی اصطلاحات کی فرہنگ
۱۸۲	مصنف: انور ظہیر خاں مبصر: بہیل احمد فاروقی	مت سہل ہمیں جانو

اداریہ

اُردو زبان کی مشکلات اور اس کو درپیش مسائل اپنی جگہ پر، لیکن اُردو سے محبت اور اس کی ادبی روایت کا احترام بھی ہمارے یہاں کم نہیں ہے۔ برصغیر کا سب سے بڑا ادبی انعام 'سرسوتی سمان' اس بار اُردو کے حصے میں آیا۔ شمس الرحمن فاروقی جامعہ ملیہ اسلامیہ میں خان عبدالغفار خان چیئر پر بحیثیت پروفیسر فائز ہیں، ان کی علمی اور ادبی حیثیت کا اعتراف پوری اُردو دنیا میں اور نئے پرانے تمام حلقوں میں کیا جاتا ہے۔ انھیں سرسوتی سمان دیے جانے پر ہم جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرف سے بھی انھیں مبارکباد پیش کرتے ہیں۔ اس اعزاز سے ہندوستان کی زبانوں میں اُردو کا وقار بڑھا ہے۔

پروفیسر عبدالسلام کے انتقال سے ہمارے عہد کے علمی معاشرے میں ایک ایسی جگہ خالی ہوئی ہے جس کا بھرا جانا مشکل ہے۔ وہ اس صدی کے سب سے بڑے ذہنوں میں اپنی جگہ رکھتے تھے۔ مشرق نے مدتوں بعد ایسے مرتبے کا سامنے داں پیدا کیا تھا جس کے کمال کا اعتراف اہل مغرب نے بھی کیا۔ پروفیسر عبدالسلام کی رحلت کا سوگ پوری دنیا میں منایا گیا۔

پروفیسر منظر اعظمی رسالہ جامعہ کے سرگرم قلمی معاون تھے۔ ایک معجز فخر کی

نماز کے لیے اُٹھے۔ کچھ بے چینی محسوس کی۔ اسی عالم میں نماز ادا کی اور اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ منظر صاحب کا تعلق جامعہ ملیہ اسلامیہ سے بہت پرانا تھا۔ ان کی کمی مدتوں محسوس کی جاتی رہے گی۔

اُردو کے ممتاز نقاد، شاعر، دانش ور اور علی گڑھ یونیورسٹی میں فلسفے کے معرود استاد پروفیسر وحید اختر کے اُٹھ جانے سے پوری اُردو دنیا متاثر ہے۔ وحید صاحب کے تخلیقی امتیازات سے قطع نظر ان کی علمی فتوحات بھی غیر معمولی ہیں۔ فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں اُن کا رول بہت نمایاں رہا ہے۔

اے ہم نفاقِ محفلِ ما

رفیتِ دہلے نہ از دہلے ما

شمیم حنفی

مسلمانوں کی آئندہ تعلیم

سید سلیمان ندوی

[یہ خطبہ جناب مولانا سید سلیمان ندوی نے
مرداد اکادمی کے جلسے میں ۱۱ اپریل ۱۹۳۳ء کو پڑھا تھا]

تعلیم کے لفظی معنی سکھانے کے ہیں اور ہم اپنی زبان میں اس کے معنی سکھنے
سکھانے کے لیتے ہیں اور اس سے مراد پڑھنے اور لکھنے کا فن سیکھنا ہے اور آج کل
اس کے معنی اس سے بھی زیادہ محدود ہیں یعنی انگریزی زبان میں لکھنے اور پڑھنے کو
ہم تعلیم کہتے ہیں۔ ہم نے اب تک بار بار جب تعلیم کا لفظ استعمال کیا ہے تو اس سے
مراد وہ سرکاری تعلیم لی ہے جو عام یونیورسٹیوں کے ماتحت دی جاتی ہے۔ دوسرے
معنوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ لکھنے اور پڑھنے کا وہ ہنر یا پیشہ جو سرکاری نظام
کے ماتحت سکھایا جاتا ہے۔

سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرنا چاہیے کہ کسی زبان کے چند حروف
کو لکھنا اور ان کو پڑھ لینا اسی طرح کا ایک ہنر یا پیشہ ہے جس طرح نجاری 'لوہاری'
معماری اور دنیا کے دوسرے پیشے ہیں۔ اگر کوئی اس حرف شناسی کے ہنر یا پیشے
سے ناواقف ہے تو وہ اسی طرح مورد الزام ہو سکتا ہے جس طرح اس بات پر کہ وہ

نجاری یا لوہاری یا معاری کا کام کیوں نہیں جانتا۔ موجودہ عہد سے پہلے کبھی کسی قوم کی ترقی اور تنزل کے مسئلے میں یہ چیز حد فاصل نہ تھی کہ اس میں فی صدی کتنے لوگ لکھنے اور پڑھنے کا پیشہ جانتے ہیں۔ کیا جب عربوں نے رومیوں اور ایرانیوں کو شکست دے کر تاج و تخت پر قبضہ کیا وہ اپنی فی صدی تعلیم میں اپنے حریفوں سے پڑھ کر تھے۔ پھر جب انھیں عربوں کو سسلی میں نارمنوں نے اندلس میں اسپینیوں نے اور عراق و خراسان میں تاتاریوں نے شکست دی تو وہ فی صدی تعلیم میں ان نارمنوں، اسپینیوں اور تاتاریوں سے کم تھے۔

خود ہندوستان میں مسلمانوں کو ایک طرف سکھوں نے اور دوسری طرف مرہٹوں نے دبا کر ان کے نظام حکومت کو درہم برہم کر دیا تو بسکھ اور مرہٹے اس وقت مسلمانوں سے فی صدی تعلیم میں بڑھ کر تھے؟

عزیزو! یہ فی صدی کا لفظ بھی ان منتروں میں ہے جن کو یورپ کے سیاسی ساحروں اور جادوگروں نے اپنی محکوم دنیا میں پھونک رکھا ہے اور اب ہم اس سے اتنے مسحور ہو گئے ہیں کہ ہر چیز کو اسی جادو کی ترازو سے تول کر جانچتے اور مانتے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قوم کی قوت اور طاقت اس کی کیت اور تعداد میں نہیں بلکہ اس کی کیفیت میں ہے۔ اگر کہیں صرف تعداد کی کثرت قوت کی مراد نہ ہوتی تو ۵، ہزار انگریز ۳۵ کروڑ ہندوستانیوں پر حکومت نہ کر سکتے اور نہ چپا رکروڈ جاپانی چالیس کروڑ چینیوں کو ہر قدم پر شکست دیتے چلے جاتے۔

ان واقعات سے جو مشاہدات ہیں یہ راز خود بخود فاش ہو جاتا ہے کہ قوم کی ترقی کا راز فی صدی کا جادو نہیں بلکہ اس قوم کی قومیت کی معنوی رُوح اور ذہنی قوت میں ہے۔ اس کے لیے سب سے پہلی چیز یہ ہے کہ قوم کے سامنے اس کی زندگی کا کوئی متفقہ اور متحدہ مقصد ہو، اس کے افراد اپنے ذاتی اور شخصی اغراض زندگی کے ساتھ ساتھ من الخیث المجموع ایک مشترک مقصد زندگی رکھتے ہوں جس کے حصول میں اس کا ہر چھوٹا بڑا، امیر غریب، عورت مرد غرض اس قوم

ہر فرد پوری طرح مصروف و منہمک ہو اور اسی کی دھن میں اس کا جینا، مرنا، اٹھنا، بیٹھنا، چلنا، پھرنا سب کچھ ہو اور ہر فرد کو یہ متحدہ مقصد اتنا عزیز ہو کہ جب کبھی اس کے سامنے اس کے ذاتی اور شخصی مقاصد اس کے مشترکہ قومی مقصد سے متصادم ہوں تو بے تامل وہ اپنے تمام ذاتی مقاصد اور شخصی فوائد یہاں تک کہ خود اپنے وجود کو بھی اس پر نثار کر دے۔

اٹھارہویں صدی کے ہندوستان کی تاریخ میں جو واقعات پیش آئے ان کی تحلیل کیجیے تو اس راز سے خود بخود پردہ اٹھ جائے گا کہ آرکاٹ، سرنگاپٹم، پلائی، بکسر، نکھنؤ اور دہلی میں مٹھی بھرا انگریز ہندوستانی ریاستوں اور سلطنتوں کو اس آسانی سے کیونکر توڑ پھوڑ کر رکھ دیتے تھے۔ ایک طرف ایک متفقہ مقصد، متحدہ قوت اور منظم طاقت تھی، دوسری طرف منتشر افراد اور پراگندہ انخاص تھے جن میں سے ہر ایک کا مقصود الگ اور مطلب جدا تھا۔ کہیں اگر کوئی خاندان حکمران تھا تو اس کے مختلف افراد بھی اس ریاست کی گدھی اور مسند کے لیے باہم نبرد آزما تھے۔ آرکاٹ اور بنگال کی نوابوں میں کیا یہی پیش نہیں آیا۔ حیدر علی اور ٹیپو جنہوں نے اپنے سامنے ایک مضبوط مقصد رکھا تھا، دیکھیے کہ ان کی یہ ذہنی مضبوطی ان کی جسمانی اور فوجی مضبوطی کی صورت میں کس طرح ڈھل گئی تھی اور اس وقت تک اس آہنی انسان کی قوت میں کمزوری نہیں آئی جب تک اس کے خاندان اور دربار میں وحدت کی جگہ شخصی مقاصد اور ذاتی منافع کی کثرت نہ آگئی۔ مذہب کی اصطلاح میں اسی ”ذہنی وحدت“ مقصد کا نام ایمان ہے جس کے بغیر کسی عمل کو اعتبار کا درجہ نہیں مل سکتا۔

اخلاق اور کیرکڑ کی مضبوطی جس کے بغیر کسی قوم کی معنوی زندگی کا وجود ہی نہیں ہو سکتا بہت کچھ اسی مقصد، عزیز کی گراں بہا متاع کی حفاظت، بقا، ترقی اور استواری کی خاطر وجود میں آتی ہے۔ ایثار، قربانی، غم، استقلال، فیاضی، بہادری اور موت سے بے خوفی اسی طلسم کے روحانی اسرار ہیں۔ یہ حقیقت میں وہ جرس ہے جس کی آواز پر قوموں کے قافلے اپنے سفر طے کرتے ہیں اور کامیابی کی

منزل کا پتہ لگاتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ ہماری قوم کا اس دنیا میں کوئی بھی متحدہ مقصد ہے؟ اگر نہیں ہے تو وہ قوم نہیں بلکہ جانوروں کا گلہ اور حیوانوں کا بھنڈ ہے۔

قوم کی زندگی کے لیے سب سے پہلی چیز ”وحدت مقصد“ کا وجود ہے۔ یہی وہ مرکزی نقطہ ہے جس کے ارد گرد قوم کے تمام افراد کے اعمال جکر کھاتے ہیں، حکمران اپنی حکومت کے تخت پر واعظ اپنے منبر پر، سپاہی اپنے میدان میں، اہل پیشہ اپنے بازار میں، عالم اپنی درس گاہ میں، صنایع اپنی کارگاہ میں، اخبار نویس اپنے دفتر میں، یہاں تک کہ اس کے مجرم اور ڈاکو بھی اپنی کہیں گاہ میں، اپنے دوسرے کاموں کے ساتھ اسی ایک مقصد کے لیے جیتے اور مرتے ہیں۔

تعلیم کا پہلا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ وہ قوم کے افراد میں اس کے واحد مقصد کی تبلیغ اور تکمیل کا فرض انجام دے۔ قوم کے ہر فرد میں بچپن سے اس مقصد کی صحت کا یقین اور اس کی رفعت اور بلندی کی تقدیس اور اس کے حصول اور بقا کی خاطر ہر آزمائش اور امتحان میں پڑنے کی غیر متزلزل جرات پیدا کر سکے۔

ہم کو پہلے سوچنا چاہیے کہ اول مسلمانوں کے سامنے اور خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے ان کی زندگی کا کوئی مقصد ہے بھی۔ اگر ہے تو ہندوستان کے اس سرے سے تک کوئی درگاہ اپنے سامنے وہ نصب العین رکھتی ہے۔

ہمارا اچھا نظام تعلیم کتنا ہی بُرا بھی، لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کے سامنے ایک مقصد تھا اور وہ مذہب کی خدمت اور اس کے زیر سایہ علوم و فنون کی تحصیل۔ اس مقصد کا اثر یہ تھا کہ تعلیم ہمارے نظام زندگی میں ایک دنیوی نہیں بلکہ ایک مذہبی فریضہ تھا یہاں تک کہ کتابیں اور کتابوں کے اوراق بھی ہمارے نزدیک مقدس اور ادب اور احترام کے قابل تھے، ہمارے اندر مذہب کی شیفتگی اور عقیدت تھی اور اس کی خدمت کے لیے ہر علم و فن کو سیکھتے تھے۔ ہم نے فلسفہ، زبان سے اور ریاضیات، ہندوستان سے لیکھا اور اسی طرح دوسرے عقلی علوم بھی دوسری غیر مسلم

عواموں سے لیے، مگر غور سے دیکھیے کہ ہمارے اسلاف نے ان میں پوری اصلاح و ترمیم کر کے ان کو اپنے نصابِ درس میں اس طرح رکھا کہ وہ آج تمام تر اسلامی علوم معلوم ہوتے ہیں۔ ارسطو اور افلاطون کا فلسفہ جو کہتے ہیں کہ دہریت رکھتا ہے جب وہ ہماری مشرقی درس گاہوں میں پڑھایا جاتا ہے تو پہلے اعوذ باللہ اور پھر بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ کر شروع کیا جاتا ہے، خدا کا نام آتا ہے تو نیچر اور فطرت کے بے حس اور بے جذباتی ناموں سے اس کی تعبیر نہیں ہوتی بلکہ واجب تعالیٰ، باری تعالیٰ اور مبدی فیاض کے فلسفیانہ لیکن باادب ناموں سے اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ پڑھنے کے باوجود مشرقی درس گاہوں کے طلباء میں بے دینی یا مذہبی بے حسی پیدا نہیں ہوتی۔

جب ہمارا فلسفی مصنف اپنے فلسفے کا آغاز کرے گا تو قرآن پاک کی اس آیت کی تعلیم کو اپنی غرض بتائے گا کہ وہم یوت الحکمة فقد اولى خیر اکثریاً (جس کو حکمت دی گئی اس کو بڑی نیکی دی گئی) جب ہیئت و فلکیات کا درس دے گا تو تمہید میں دیتے فکرون فی خلق السموات والارض اور ربنا ما خلقت هذا باطلا اور لتعلموا عدد السنین والحساب اور فلکیات کی دوسری مناسب آیتوں کو پہلے پیش کرے گا۔ جزانیہ کی کتاب لکھے گا تو پہلے گا کہ یہ سیر وانی الارض کی تفسیر ہے۔ علم طب پڑھائے گا تو شفاء للناس اور العلم علان علم الادیان و علم الابدان کو دیباچے میں ذکر کرے گا۔ فلکیات کی ایک کتاب کا مصنف امام غزالیؒ کے اس فقرے کو طفرائے فخر بنا کر آگے بڑھتا ہے وہم لم یعرف المھیمة والتشریح فهو عنین فی معرفتہ اللہ تعالیٰ (اور جس نے ہیئت اور علم تشریح کو نہیں جانا تو وہ خدا کی معرفت میں نامراد ہے)۔ غرض جس علم و فن کو بھی ہماری کتب میں تعلیم ہمارے سامنے رکھتی تھی اس کو اپنے مقصد میں رنگ کر پیش کرتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ ہر عقلی علم و فن اور ہر دنیاوی صنعت و ہنر بھی سر تا پا دین اور یکسر مذہب کے پیکر میں جلوہ گر ہوا تھا۔ ہمارے اساتذہ آج کل کے علمی دکان دار اور دنیاوی پیشہ ور کی حیثیت نہیں

بلکہ وراثت پیغمبر، نائب رسول اور روحانی باپ کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لیے ہر شاگرد اس بات کی کوشش کرتا تھا کہ وہ استاد کے رنگ میں رنگ کر ظاہر ہو اور استاد بھی آج کل کی طرح اپنے کام کو داد و ستد کا معاملہ اور ایک ہاتھ سے لینے اور دوسرے ہاتھ سے دینے کی بیوٹی اور مزدوری کا پیشہ نہیں سمجھتے تھے بلکہ ایک مقدس کام اور دینی فریضہ۔ اس لیے اس راہ میں ان سے وہ وہ ایثار و قربانی کے مظاہر و مناظر پیش ہوتے تھے جن کو آج کل لوگ مشکل سے باور کر سکتے ہیں۔ آج کل کی تعلیمی تاریخ میں یہ کوئی انوکھی بات نہیں کہ چند روپیوں کی خاطر استاد اس کالج سے اس کالج اور اس یونیورسٹی سے اس یونیورسٹی میں دوڑے پھرتے ہیں اور صرف بڑی تنخواہ کو اپنی عزت کا ذریعہ جانتے ہیں اور ہر وقت پانچ پانچ دس دس روپے کے اضافوں کی خاطر زمین و آسمان کے قلابے لاتے پڑتے ہیں۔ لیکن ہماری پھیلی تعلیمی تاریخ میں یہ واقعہ بد اخلاقی اور دون ہمتی کی مثال سمجھے جاتے تھے، اول تو تعلیم پر اجرت اور معاوضہ لینے ہی کو وہ تقویٰ اور دیانت کے خلاف سمجھتے تھے اور پھر لیتے بھی تھے تو وجہ کفایت سے آگے نہیں بڑھتے تھے۔ وہ بڑے بڑے علماء جن کے ناموں کی عزت ہمارے دلوں میں ہے۔ انھوں نے دس دس اور پندرہ پندرہ روپیوں پر اپنی زندگی بسر کر دی ہے۔ اور لطف یہ کہ وہ اپنے اس ایثار کو ایثار کہہ کر لوگوں پر اپنے احسان کا بار بھی نہیں رکھتے تھے۔

ایک وہ زمانہ بھی گزر چکا ہے جب ہماری نگاہوں کے سامنے زندگی کا مقصد اور حیات کا نصب العین تھا تو علم کی طلب میں نہ تو خشکی کی مسافت اور نہ تری کی ہولناکی ہماری ہمتوں کو پست ہمارے ارادوں کو کمزور کرتی تھی۔ محدثین نے ایک ایک حدیث کی خاطر مشرق سے مغرب اور مغرب سے مشرق تک کی سرزمین کو چھان ڈالا تھا۔ بخارا کا یتیم محمد بن اسماعیل بخاری اپنی بیوہ ماں کے زیر سایہ ترکستان سے عرب جاتا ہے اور وہاں ہی میں عراق، ایران اور خراسان کے ایک ایک مشہور شیخ کی درس گاہ کو چھان ڈالتا ہے۔ مصر کے طالب العلم خراسان آتے ہیں، خراسان

کے مصر جاتے ہیں، اسپین اور سسلی سے چل کر عراق و مصر و شام و عرب آتے ہیں اور مصر و شام سے اسپین جاتے ہیں۔ بیت المقدس کے ایک عالم طاہر المتوفی ۵۰۷ھ نے علم کی طلب میں بغداد، مکہ، مدینہ، تینس، دمشق، حلب، جزیرہ اصفہان، نیشاپور، ہرات، جرجان، آمد، استرآباد، بوشنج، بصرہ، دیور، ری، سرخس، شیراز، قزوین، کوفہ، موصل، مرو، نہاوند، ہمدان، واسط، اسدآباد، اسفراین، آمل، اہواز، بصرہ، خسروباد وغیرہ شہروں کی خاک چھانی۔ جغرافیہ میں دیکھیے۔ یہ افغانستان کے شہر ہرات سے لے کر ترکستان، خراسان، ایران، عراق اور شام تک پھیلے ہوئے ہیں۔

محمد بن مفرج اموی اندلسی کی راہ طلب میں یورپ، افریقہ اور ایشیا تین بر اعظموں کے شہر داخل ہیں۔ اسپین کا شہر قرطبہ، افریقہ کا شہر مصر، اور ایشیا کے شہر دمشق، صنعاء اور زبید (یمن) ان کے تعلیمی مقامات ہیں۔ ولید اندلسی پیدا تو یورپ کے شہر سرقسطہ (سراگوزہ) میں ہوئے لیکن اندلس سے لے کر خراسان تک کوچہ گردی کی۔ ابو محمد عبد اللہ بن عیسیٰ بن ابی حبیب اندلسی علم اور وزارت کے خاندان سے تھے، وہ اسپین سے فارغ ہو کر اسکندریہ اور مصر آئے، پھر مکہ گئے، پھر عراق میں داخل ہوئے اور بغداد میں مقیم رہے، پھر خراسان کی راہ لی اور نیشاپور اور بلخ میں قیام کیا، پیدا اسپین کی خاک میں ہوئے اور ۵۴۸ھ میں افغان کے شہر ہرات میں بیوند زمین ہوئے حسین بن احمد پیدا قرطبہ میں ہوئے اور ۴۵۶ھ میں یمن کی سرزمین میں دفن ہوئے۔

ساج الدین رخی ۵۷۳ھ میں پیدا خراسان کے شہر سرخس میں ہوئے، نشوونما شام میں ہوئی اور وفات ۵۹۴ھ میں اندلس میں پائی۔ نحو کے مشہور امام ابو علی ثعالی پیدا عراق کے شہر دیار بکر میں ہوئے، پھر تعلیم و تعلم کی خاطر ملکوں کی سیر کرتے بغداد اور موصل سے چل کر اسپین میں جا کر دم لیا اور ۳۵۳ھ میں قرطبہ میں وفات پائی۔ ابن المقرئ اصفہان کے محدث تھے۔ انھوں نے اصفہان، بغداد، موصل، حران،

عسقلان، کوفہ، تستر، مکہ، بیت المقدس، دمشق، صیدا، بیروت، عکہ، رملہ، واسط،
عسکر محکم، حمص، رقعہ اور مصر تک چار مرتبہ آمدورفت کی۔ کہتے ہیں کہ ابن فضل کی
ایک تصنیف کے نسخے کی خاطر شرمیلے سفر کے طے کیے اور اس کی حالت یہ تھی کہ
اگر کسی نان پز کے سامنے ایک روٹی کے معاوضے میں اس کو پیش کیا جاتا تو وہ
اس کو قبول نہ کرتا۔

ہمارے کے مشہور شارح تبریزی کا یہ واقعہ سننے کے قابل ہے کہ وہ بیٹھ پر
کتابوں کا پستارہ باندھے جب پا پیادہ اپنے وطن سے ابو العلامی کی خدمت
میں شام پہنچے ہیں تو پسینے سے کتابوں کی یہ حالت تھی کہ ان کا ایک ایک ورق
دوسرے سے چپک گیا تھا۔

آج یورپ کی مشہور یونیورسٹیوں میں دنیا کے گوشے گوشے کے طالب علموں
کو دیکھ کر ہم دنگ رہ جاتے ہیں لیکن اگر کھیلے عہد کی دکھانے والی دور بینیں ہوتیں
تو آپ کو مکہ معظمہ، مدینہ منورہ، دمشق، صنعاء، قاہرہ، بغداد، بخارا، ہرات اور نیشاپور
میں ان سے بھی زیادہ حیرت انگیز منظر دیکھ سکتے۔

میں اس عہد کی صرف دو درس گاہوں کو آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں
ایک کوفہ میں حضرت امام ابو حنیفہ کی درس گاہ اور دوسری مدینہ منورہ میں امام مالک
کی۔ امام ابو حنیفہ کے حلقہ تعلیم میں مکہ، مدینہ منورہ، دمشق، بصرہ، واسط، موصل،
جزیرہ، رقعہ، نصیبین، رملہ، مصر، یمن، یمامہ، بحرین، بغداد، اہواز، کرمان، اصفہان،
حلوان، استرآباد، ہمدان، نہاوند، ری، قرص، دامغان، ترمذ، ہرات، نہستارا،
خوارزم، سیستان، مدائن، مصیصہ اور حمص کے طلباء شریک تھے۔ ذرا نقشے میں ان
شہروں کے بعد مسافت پر نظر ڈال لیجیے۔

امام مالک کی درس گاہ مدینہ منورہ میں ہے۔ حالت یہ ہے کہ دنیا کے گوشے
گوشے سے موجیں اٹھتی ہیں اور یشرب کی پہاڑیوں سے اکر نکراتی ہیں۔ عرب کے شہروں
میں مکہ معظمہ، صنعاء، عدن، طائف، یمامہ، بحر، حضرموت، زبید، فک، شام کے

شہروں میں سے ایل، دمشق، عسفان، خلاط، مصیصہ، بیروت، بھص، طرطوس، رملہ، نصیبین، حلب، بیت المقدس، اردن، صور اور انطاکیہ اور عراق کے شہروں میں سے بغداد، بصرہ، کوفہ، حران، موصل، جزیرہ، واسط، انبار، رتہ، رما اور ممالک عجم میں سے جرجان، کرمان، ہمدان، رے، طالقان، نیشاپور، طبرستان، طوس، دامن، قرزین، تومستان، چغان، آمد، کردستان، دینور، سیستان، ہراہ، بخارا، سمرقند، خوارزم (نیوا) مرو، سرخس، ترمذ، بلخ، نسا۔ مشرق ہو چکا۔ اب مغرب کی طرف چلیے۔ مصر کے شہروں میں سے قاہرہ، اسکندریہ، فیوم، اسفان، تینس، اور شمالی افریقہ اور اسپین کے شہروں سے افریقہ، تونس، قیردان، برقہ، طرابلس، مراکش، طلیطلہ، بسطنہ، باجہ، قرطبہ، سرقسطہ اور اٹلی کی سسلی اور ایشیائے کوچک کے سمرنا (ازمیر) سے طالب العلم آ اور جارہے تھے۔

یہ گذشتہ عہد کی داستان کہن استخوان فردوسی کے لیے آپ کو نہیں سنائی گئی ہے بلکہ اس سوال کے جواب کے لیے کہ وہ کون سا جذبہ تھا جو ان طالب علموں کو اس زمانے میں اس طرح کوچہ بہ کوچہ، شہر بہ شہر اور ملک بہ ملک لیے پھرتا تھا کہ نہ ان کو پہاڑ روکتے تھے نہ جنگل ڈراتے تھے، نہ دریا عائق ہوتے تھے، پھر وہ کیا خوش خروش تھا جو ان کو اس راہ طلب میں اس طرح بے چین اور مضطرب رکھتا تھا۔

پس گد ذوق طلب از جستجو باز مندانست
وانہ می جیسم من آن رونے کہ خرمن دانستم

عزیزو! وہ صرف ان کا وہ مقصد زندگی اور نصب العین تھا جس کو "دین کا دلولہ" اور مذہب کا جوش" کہتے ہیں۔ یہ ان کی زندگی کی روح تھی اور ان کی حیات کا مقصد۔ ان کے قبضے میں یہی بجلی کا وہ خزانہ تھا جس سے ان کی تعلیم، تمدن، تجارت، صنعت، سلطنت، حکومت، فتوحات، غرض ایک بامراد قوم کے وہ تمام کارخانے جو زندگی کے مختلف شعبوں سے عبارت ہیں، چل رہے ہیں۔

وہ کون سا جذبہ تھا جو نو مسلم ترکوں اور مغلوں کو ایک علم کے زیر سایہ منظم

کر کے 'چین کی دیواریوں سے لے کر قسطنطنیہ کے سوا اہل ہمک کے ملکوں پر ان کو بار بار حمل
بسناتا رہا۔ سبکدگین ایک مولیٰ ترک غلام سپہ سالاری تک پہنچتا اور پھر غزنی میں بیٹھ
کر وہ خاندان پیدا کرتا ہے جو ہندوستان پر سو سال تک چھایا رہتا ہے، 'غور کے
تو مسلم جو محمود ہی کے سلمان بنائے ہوئے ہیں، وہ اٹھتے ہیں اور آندھی کی طرح
غزنی سے لے کر محرمہ تک قابض ہو جاتے ہیں۔

بائیں ہر اس حقیقت سے تغافل نہیں برتنا جاسکتا کہ یورپ نے دوسو برس
سے مشرقی قوموں اور اسلامی ملکوں میں جو فساد برپا کر رکھا ہے۔ اس کے لیے یہ
لازمی ہو گیا ہے کہ ایک ملک کی بسنے والی تمام قومیں اور جماعتیں باہم ایک دوسرے
کے ساتھ مل کر اس طرح دوش بدوش کھڑی ہوں کہ حریف ہماری صفوں کو چیر کر درہم
برہم نہ کر سکے۔ اس کے لیے ضرورت ہے کہ اسلامیت اور وطنیت کو ٹکرائے کے بجائے
اسی طرح ان میں تطبیق دی جائے جس طرح ہم عقل و نقل اور معقول و منقول کو تطبیق
دیتے ہیں۔ غلط فہمی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اسلامیت اور وطنیت باہم ایسے حریف ہیں
جن میں کبھی صلح نہیں ہو سکتی۔ اسلامیت کے حامی ہر چیز میں مسلمانوں کی علمدگی
کے خواہاں ہیں اور وطن کی دوسری قوموں سے مل کر متحدہ محاذ کے بجائے محاذ کو تقسیم
کر کے اس کی حفاظت اور مدافعت کے فرائض کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے تقسیم کرنا چاہتے
ہیں۔ دوسری طرف وطنیت کے طرفدار اس تفریق و امتیاز کے لیے مذہب کو ذمے دار
سمجھ کر اسلامیت کے جذبات سے تبری کرنے پر آمادہ ہو رہے ہیں۔ پہلے کا نتیجہ اگر
وطن کی خدمت سے قصور ہے تو دوسرے کا نتیجہ مذہب سے بیزاری ہے اور یہ
دونوں نتیجے ہم کو ہلاکت اور بربادی کی طرف لے جا رہے ہیں حالانکہ جس طرح عقل و نقل
کی تطبیق ممکن ہے، ایسے ہی دین اور تطبیق بھی ممکن ہے۔ ۱۹۲۰ء کی تحریک
خلافت اور جمعیتہ العلماء کے نظریہ سیاست نے اس امکان کو واقعہ کی صورت میں
ہمارے سامنے پیش کر دیا۔ کیا ۱۹۲۰ء کا خلافتی اس عہد کے کانگریسی سے کسی
خفیت میں بہت تھا اور موجودہ عہد تحریک میں جمعیتی مسلمان وطن کانگریسی

خدمت گزاروں سے کسی بات میں کم ہیں؛ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ جمیتہ العلماء سرتاپا مذہبی جماعت ہے اور بایں ہمہ وطنی خدمات میں خالص وطن پرستوں سے کسی دُبجے کم رتبہ نہیں۔

میرے نزدیک جس طرح ندوۃ العلماء کی درس گاہ عقل و نقل کی تطبیق ہے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ اور وطنیت کی تطبیق اور اسی لیے یہ دونوں درس گاہیں مسلمانوں کی آئندہ تعلیم میں بہت بڑا اثر رکھیں گی۔

میرے نزدیک جب تک ہندوستان کے مسلمان اسلامیت اور وطنیت کی کش مکشوں کا بہترین فیصلہ نہ کریں گے اس ملک میں ان کا مستقبل حد درجہ خطرناک رہے گا۔

ان تمام ملکوں میں جہاں مسلمانوں کو تعدادی اکثریت حاصل نہیں ہے، ان کے دینی اور وطنی فرائض میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی بہترین صورت یہ ہے کہ خالص مذہبی اور قومی امور و مسائل میں اپنی وطنی حکومت کے زیر سایہ نیم خود مختاری حاصل کر کے ملک کے عام سیاسی و انتظامی امور و مسائل میں اپنے دوسرے ہم وطنوں کے ساتھ اشتراک عمل کریں۔ صاف لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ ان کے مذہبی و تمدنی مسائل میں جن سے قومیت عبارت ہے ان کی وطنی حکومت ان کو اپنے زیر سایہ خود مختاری عطا کرے اور دیگر عام ملکی سیاسی انتظام و مسائل میں وہ دیگر فرزندانِ وطن کے دوش بدوش ایک متحدہ نظام کا جسز و ہو کر اپنی تعدادی حیثیت کے مطابق اشتراک عمل کریں۔ موجودہ سیاسی اصطلاح میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک طرف مسلمان اپنے لیے بلا شرکت غیرے "کپورل اٹانومی" حاصل کریں اور دوسری طرف عام ملکی سیاسیات میں وہ اپنے ہم وطنوں کے ساتھ شریک رہ کر اپنی آبادی کے حقوق اور نمایندگی پر تفتاح کریں۔ اس طرح مسلمانوں کی ایک امتیازی قومی حیثیت بھی قائم ہو جاتی ہے اور دوسری طرف وطنی اتحاد کے ٹوڑنے کا الزام بھی قائم نہیں ہوتا۔ جن مذہبی و قومی اغراض و

انجام دے۔ خلقت کے صحیح اغراض کے سمجھنے کا نام "تعلیم" ہے اور ان کے مطابق عمل کرنے کا نام "تربیت" ہے اور ان تربیتی اعمال کا نام "اخلاق" ہے۔ تعلیم کی بڑی غرض و غایت یہ ہے کہ ان اخلاق کی صحیح تعمیر کی جائے تاکہ وہ فرائض بخوبی ادا ہوں جن کے لیے وہ اس دنیا میں آیا یا بھیجا گیا ہے۔

ہماری موجودہ تعلیم جس طرح بے مقصد ہے اسی طرح یہ سائنس، اخلاق بھی ہے۔ ملک میں مسلمانوں کی ایک درس گاہ بھی ایسی نہیں ہے جس نے اخلاق کی تعمیر اور تربیت کی اہمیت کو سمجھا ہو اور جس نے اپنی زندگی کا مقصد "بااخلاق انسان" کا پیدا کرنا قرار دیا ہو۔ اسی لیے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی عزت ہماری نگاہوں میں ایک خاص حیثیت رکھتی ہے کہ نئی تعلیم کی درس گاہوں میں یہ پہلی درس گاہ ہے جس نے اس کی اہمیت کو سمجھا اور اس کی تکمیل کے لیے کوشاں ہے۔

عموماً اخلاق کے معنی ہماری زبان میں نمائندگی، دنیا، اخلاق کے لفظ سے ہمارا مقصد یہی مدد معنی نہیں بلکہ ان سے کہیں بڑھ کر رہتا ہے۔ اخلاق سے مقصد انسان کی قوت نفس کی ایسی تربیت اور نشوونما ہے جس سے وہ اپنے نفسی، انسانی اور قومی فرائض کے ادا کرنے کی پوری استعداد اور صلاحیت پیدا کر لے۔ درس گاہ کا اہم مرض یہ ہے کہ اپنے احاطے کے اندر ایسی فضا اور ماحول پیدا کرے جو اس کی فاسد اور مسموم آب و ہوا سے محفوظ ہو کر صالح اور صحیح اور طاقتور آب و ہوا کی جگہ ہو۔ اس کی بہترین مثال یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے درس گاہ ایک تسبیح سینی ٹوریم یعنی دارالصحہ ہے جہاں فاسد جراثیم ہلاک ہو کر بیمار صحیح و تندرست ہو جاتا ہے۔

ہمارے گھروں کی اخلاقی و مزاجی کیفیت جس درجہ خراب اور فاسد ہے اسی نسبت سے اس بات کی زیادہ ضرورت ہے کہ ہماری درس گاہوں کا ماحول زیادہ صالح، صحیح اور طاقتور بن جائے تاکہ گھروں کی مسموم فضا سے علیحدہ ہو کر رفتہ رفتہ ان افراد کی تخلیق ہو جو صحیح شخصی، انسانی اور قومی اخلاق و خصائل کے حامل ہوں اور اس طرح

ایک دن وہ آئے کہ پوری قوم کی قوم ان اخلاق و فضائل سے متصف اور مزین ہو جائے۔ ہماری درس گاہوں میں جس چیز کی طرف سب سے کم توجہ کی جاتی ہے وہ استادوں کے انتخاب کا مسئلہ ہے۔ قومی درس گاہوں میں اس انتخاب کا معیار یہ ہے کہ جو کم تنخواہ لے اور سرکاری درس گاہوں میں یہ کہ جو سب سے اونچی کاغذ کی سندر کھے اور یورپین کوالیفیکیشن "تو وہ منتر ہے جس سے ہر تعلیمی بھوت باسانی بھاگ جاتا ہے۔ ہندوستان کا کیسا ہی تجربہ کار سے تجربہ کار، ماہر سے ماہر اور محقق سے محقق ہو لیکن اگر اس کے پاس یورپ کی کسی درس گاہ کے دو لفظ نہ ہوں تو اس کے مقابلے میں بیرونی تعلیم کا ہر نا تجربہ کار اور نو آموز ترجیح پائے گا۔ ہماری بڑی سے بڑی یونیورسٹی آج انگریز، فرنگ اور جرمن استادوں کے ناموں کے جادو میں گرفتار ہے اور اس کو منہ مانگی تنخواہ دینے میں حاتمہ فیاضی کے لیے تیار ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اب تک ہم نے اپنی تعلیم کا کوئی نصب العین مقرر نہیں کیا ہے بلکہ خود قوم نے بھی اپنی زندگی کا کوئی مقصد قرار نہیں دیا ہے، اس لیے استادوں کے انتخاب کا معیار صرف یہ رہ گیا ہے کہ اعلیٰ سند کا کاغذ، اور سات سمندر پار کے حکمران اقوام کی گوری شخصیت، انتہا یہ ہے کہ عربی، فارسی اور تصوف کے پڑھانے کے لیے بھی ہم اپنی قوم کے کسی فرد پر اعتبار کرنے کے لیے اس وقت تک تیار نہیں جب تک پروفیسر مارگولیتھ، پروفیسر براؤن، ڈاکٹر آرنلڈ اور ڈاکٹر راس کے دستخطوں کا کاغذ اس کے پاس نہیں۔

ہماری اکثر درس گاہوں کے استاد صرف پیشہ ور معلم ہیں جنہوں نے اس پیشے کو صرف اس لیے اختیار کیا ہے کہ یہ بھی میشت کا ایک ذریعہ ہے، ورنہ درحقیقت وہ ہمارے قومی مقاصد، تعلیمی نصب العین اور اسلامی فہم سے سراسر محروم ہیں، اور پھر ان سے ہم یہ احمقانہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ آئندہ ہمارے بچوں کو ہمارے قومی مقاصد، تعلیمی نصب العین اور اسلامی فہم سے بہرہ ور کر دیں گے۔ جامعہ ملیہ کو میں مبارک باد دیتا ہوں کہ اس نے اپنے استادوں کے

انتخاب میں اس بجائے کو پیش نظر رکھا ہے۔ اس نے انتخاب کا معیار اعلیٰ کاغذی سند کو نہیں بلکہ اپنے تعلیمی مقاصد کو رکھا ہے۔ فرض کیجیے کہ اگر اس درس گاہ میں ایک نہایت اعلیٰ قسم کے ایسے استاد کو لاکر رکھ دیا جائے جو گویا پین اسناد کا بڑا پوسٹ اپنے قبضے میں رکھتا ہو مگر اس کے تمام تر حالات و خیالات اور نشر و تعلیم ان مقاصد کے خلاف ہوں جن پر اس درس گاہ کی بنیاد ہے تو کیا ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب اس کو "جامعہ بدر" کرنے میں ایک لمحے کے لیے بھی اس کے فضل و کمال کے ان دستاویزات کا پاس کریں گے؟ پھر کیا ہے کہ ہماری درس گاہوں کے معلم اپنے وجود، اپنی اور اپنے فیضِ محبت سے علانیہ ہمارے قومی مقاصد کی تضحیک، ہائے مذہبی خیالات کی توہین اور ہمارے وطنی اغراض کی تبلیغ کرتے ہیں اور کچھ صرف اس لیے یہ گوارا کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس کاغذی دستاویزات کا اچھا ذخیرہ موجود ہے۔

جو ہر طینت آدم زخمیر و گراست تو توقع زگل کوزہ گراں می داری

ارکانِ جامعہ سے بھی ایک بات کا برلا اظہار کر دینا ہے۔ ہم نے اب تک جامعہ ملیہ کو اسلامیت اور وطنیت جدید اور قدیم دونوں کی لطیف و معتدل آمیزش کا نتیجہ سمجھا ہے۔ اس لیے اساتذہ کے انتخاب میں صرف "اخلاق و انیثار" کی سند اتنی زبردست نہیں کہ اس کے لیے اسلامیت کی نفی کر دیں، یا وطنیت سے انحراف پسند کر لیں۔ اگر وطنی اغراض کے مخالف کو اس جامعہ میں معلم نہیں باقی رہنا چاہیے تو اسلامی اغراض کے مخالف کے لیے رواداری کیوں برتی جائے۔ اگر کوئی درس گاہ اس قسم کی رواداری برتی ہے تو درحقیقت وہ اپنے مقاصد کی جڑ پر آپ کلہاڑی مارتی ہے۔ بہر حال اس بات کے اظہار میں ہم کو کوئی پس و پیش نہیں کہ ہماری یہ نوعِ درس گاہ اس اصول کو بہت کچھ اپنے سامنے رکھتی ہے اور دعا ہے کہ اس کے کارکنوں کو اپنے معیار کی سختی پر مزید استقامت نصیب ہو۔ ہم کو اپنی درس گاہوں میں کن عملوں کو پڑھنا اور پڑھانا چاہیے؟ یہ

وہ سوال ہے جس پر اب تک مسلمانوں نے کیا بلکہ ہندوستانیوں نے بھی غور نہیں کیا بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ ہم ڈیڑھ سو برس سے جس تعلیمی شکنجے میں گرفتار ہیں اس سے مجبور رہ کر ہم اس پر غور کر بھی نہیں سکتے۔ ہندوستان میں نئی تعلیم جن اسباب سے پھیلائی گئی ہے ان کو بیان کرنے میں برطانوی مدبرین نے کبھی پس و پیش نہیں کیا ہے۔

(۱) سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ہندوستانیوں کے دلوں سے اپنی تہذیب و تمدن اور دین و مذہب کی عصیت مٹ جائے۔ اس کے لیے اس کی ضرورت تھی کہ نصاب تعلیم کو ہر مذہبی اسپرٹ سے خالی رکھا جائے یہاں تک کہ اس میں خدا کا نام بھی نہ آنے پائے۔

(۲) بنگال کی ابتدائی مثالوں سے انگریزوں کو یہ دھوکا ہوا کہ یہ نئی تعلیم عیسائیت کی اشاعت میں معین ہوگی۔ اسی لیے گورنمنٹ کی طرف سے مشنری اسکولوں کی پوری حوصلہ افزائی ہوئی اور اس میں انجیل کی تعلیم داخل کی گئی۔

(۳) انگریزوں کو اپنی حکومت کی تنظیم میں ایسے ماتحتوں کی ضرورت تھی جو ان کے ذمہ داری کے لیے کچے مواد اور مسالوں کو ان کے مطالعے کو جوئے اور فیصلے کے لیے مرتب کر سکیں اور ان کو ان کی زبان میں معاملے کی صورت حال کو سمجھا سکیں۔

ہم اب تک پوری تیزی کے ساتھ اسکول کی تعلیم کے بعد کالج کی تعلیم کی طرف دوڑتے چلے گئے ہیں اور یہ سمجھتے رہے ہیں کہ بس اس کے بعد ہم کامیابی کی منزل کو پہنچ گئے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ کالج کی گراں قیمت تعلیم میں اپنے بچوں پر جس قدر صرف کرتے ہیں، اکثر ایسا ہو رہا ہے کہ ان لڑکوں کو اس تعلیم کے بعد اتنی رقم بھی ماہوار ملنی مشکل ہے۔ ہمارے لڑکے بی۔ اے تک ایک بنی ہوئی شاہراہ پر پوری انگ انگ اور دلولوں کے ساتھ دوڑتے چلے جاتے ہیں اور ان کو ایسا معلوم ہوتا

ہے کہ اس رشک کے خاتمے پر ان کو اپنی منزل کا پتہ مل جائے گا، مگر وہ جب وہاں پہنچتے ہیں تو دفعتاً منزل مقصود کی رفیع عمارت کے بجائے ایک عمیق غار ان کو نظر آتا ہے اور وہ ٹھٹھک کر کھڑے ہو جاتے ہیں اور اب سوچتے ہیں :

گزری جو گزرنی تھی اب چاہیے کیا کرنا

غور کرتے ہیں تو سرکاری نوکری کے سوا اپنے اندر اور کسی کام کی صلاحیت نہیں پاتے، اس سے مایوس ہو کر بعض لوگ تو ذرا کتر کر پھر آگے دوڑنا شروع کر دیتے ہیں یعنی ایم۔ اے کی تیاری میں لگ جاتے ہیں اور بعض قانون یاد کرتے ہیں یا ٹریننگ کی فکر کرتے ہیں لیکن اب ٹریننگ کا دروازہ بھی بند ہو رہا ہے اور قانون کے میدان میں جو بھیڑ بھاڑ ہے اس سے کون بے خبر ہے۔

ان واقعات نے یہ غور کرنے کا موقع دیا ہے جن کو علم علم کے لیے حاصل کرنا ہے آیا ان کے لیے اس طریقہ تعلیم میں علوم کی تحصیل کا سامان ہے اور جن کو علم کی کمائی حاصل کرنا ہے کیا انھوں نے اس موجودہ طریقہ تعلیم میں اپنی شکم سیری کا بھی کوئی فن سیکھا ہے؟

اب اس مسئلے میں ذرا بھی رشک کی گنجائش نہیں کہ ان چند لوگوں کے سوا جو علم کی واقعی تحصیل چاہتے ہیں یا علمی اور تعلیمی پیشے میں زندگی گزارنا چاہتے ہیں بقیہ افراد کو صرف اسکول کی تعلیم پر فطانت کرنی چاہیے اور اعلیٰ تعلیم کا فریب نہ کھانا چاہیے۔ اس تعلیم کے بعد ان کو کسی صنعت، حرفت، تجارت یا اور دوسرے ذرائع معاش کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ اعلیٰ تعلیم میں صرف انھیں کو جانا چاہیے جو واقعی علم کے شہید ہوں اور تحقیق و تکمیل کے طالب ہوں۔

ہمارے ان تعلیم کی ایسی بندھی ہوئی اور محدود صورت اب تک ہے کہ خواہ لڑکے میں مناسبت ہو یا نہ ہو اور ان علوم سے ان کی وابستگی ہو یا نہ ہو بہر حال وہ ان کو پڑھنا ہے اور ان میں ان کو کامیاب ہونا ہے ورنہ آئندہ وہ کسی لائن میں بھی گھس نہیں سکتے۔ اس مجبورانہ طریقہ تعلیم نے ہمارے طلباء کی ذہانتوں کی اور

والدین کے سرایے کا بے دریغ خون کیا ہے۔ آخر قوم کی یہ ذہنی خودکشی اور مالی فضول خرچی کب تک جاری رہے گی اور کیا اب بھی وقت نہیں آیا کہ اس موجودہ تعلیمی نظام کے خلاف ہم اپنے لیے آپ ایک منظم تعلیم کی بنیاد ڈال کر عملاً بنیادوں کا انہار کریں اور ان علوم کو چھوڑیں جن کا انتہائی مقصد عمدہ انگریزی سیکھنا ہو اور ان علوم کو اختیار کریں جن سے قومی تربیت کے بعد حصول زر کا طریقہ بکھا ہے۔

ہم نے اس تعلیم کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے جس کا مقصد علم کا حصول ہے کہ اس کے لیے سب سے پہلی شرط پیٹ کے سوال سے آزادی ہے۔ ہم نے اب تک یہ چاہا ہے کہ علم اور پیٹ دونوں مقصودوں کو ایک تعلیم کے اندر جمع کر دیں اور یہ ناممکن ہے۔ پیٹ کی تعلیم سے علم کی آسودگی حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہی سبب ہے کہ ہم نے مسلمانوں میں اس نئی تعلیم کے ذریعے سے کوئی بڑا مصنف، کوئی بڑا محقق، کوئی بڑا فلاسف، کوئی بڑا مورخ، کوئی بڑا سائنسٹ، کوئی بڑا کیمسٹ، کوئی بڑا اسٹراٹوگرافر، کوئی بڑا میٹھیٹیشن پیدا نہیں کیا اور اگر اتفاقاً پیدا ہو بھی گیا تو اس نے علمی زندگی نہیں پائی کیوں کہ علم کی صبر آزما اور سنگلاخ راہ سے کمال کی منزل تک پہنچنے کے بجائے جھوٹی پالیٹیکس اور سرکاری نوکری کے ذریعے فخر و شہرت اور نام و نود پیدا کرنے کا راستہ ان کو زیادہ آسان نظر آتا ہے اور علم کا تقاضا ہے کہ علم کے سوا اس کے طالب کا کوئی اور مقصود نہ ہو۔

جامعہ کی چار دیواری میں اس اہمیت پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں جو قوموں کی تکوین و تخلیق میں زبانوں کو حاصل ہے۔ مذہب کے بعد وہ زبان ہی ہے جو پوری قوم کو ایک متحد قوم بناتی ہے۔ وہ زبان جو کسی قوم میں ذریعہ تعلیم نہ ہو کبھی سرسبز نہیں ہو سکتی۔ یہی سبب ہے کہ جہاں تک نئے تعلیم یافتہ افراد کا تعلق ہے ہماری زبانوں کو بہت کم امداد ملی ہے۔ وہ تعلیمی زبان نہ ہونے کی وجہ سے علوم و فنون کے خزانوں سے محروم ہے اور نئے علوم بدیسی زبان کے ایک ایسے پتھرے میں بند ہیں جہاں تک رسائی بے اس کے ممکن نہیں کہ پہلے ہم اس بدیسی زبان میں ساہا سال

بھک بھارت حاصل کر لیں پھر بھی ہمارے بچے ان علوم کی تہیک آسانی اس وقت
 یہ نہیں پہنچ سکتے جب تک ان علوم کے سمجھنے سے پہلے وہ اس زبان کی مشکل کو
 حل نہ کر لیں۔ مثال یہ ہے کہ آپ ان کو الجبرا یا حساب کا کوئی مسئلہ حل کرنے کو انگریزی
 زبان میں سوال دیتے ہیں۔ بچے کو پہلی مشکل یہ ہے کہ وہ اس سوال کی زبان کو سمجھے،
 پھر علم کی مشکل کو حل کرے، پھر بھی وہ اس کو اس آسانی سے نہیں سمجھ سکتا جس
 آسانی سے وہ اپنی مادری زبان میں سمجھ سکتا ہے اور سمجھ لینے کے بعد بھی اس کو مادری
 زبان میں دہرانے پر تو یقیناً قدرت نہیں رکھتا کہ اس کے لیے اس کو پہلے مناسب الفاظ
 اور مصطلحات کے پیدا کرنے کی شکل درپیش رہتی ہے۔

ہندوستان میں مسلمان نہ صرف یہ کہ مادری زبان میں علم کی تحصیل سے
 معذور ہیں بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ سرے سے مادری زبان سے محروم ہیں۔ ہندوستان
 زبانوں کا دنگل ہے۔ جو بے وار زبانوں کو چھوڑ کر اُردو ہندی کا ایک مستقل دنگل اس ملک
 میں قائم ہے۔ ہمارے وطنی بھائیوں نے اس اہمیت کو پوری طرح محسوس کر کے جو زبان
 کو قوم کے وجود میں حاصل ہے۔ یہ غم کر لیا ہے کہ وہ ہندی کو اپنی مادری نہ سمجھتے تو
 علمی و ادبی زبان تو ضرور ہی بنالیں گے لیکن مسلمان اب تک اس غم اور فیصلے سے
 غافل ہیں اور ابھی تک انگریزی ہی بولنے، لکھنے اور پڑھنے کو کمال کا معیار جان رہے
 ہیں، اور دوسری قوم سے ستھار مانگی ہوئی دولت پر فخر کرنا حاکمات نہیں رہے ہیں۔
 اگر ہندوستان کو ایک قوم بننا ہے تو یہاں کی زبان کو بھی ایک ہندوستانی زبان
 بننا ہے اور یہ وہی زبان ہوگی جس کو ہندو مسلمانوں کی ملی جلی طاقت نے ایک ہزار
 برس کے میل جول سے اس ملک میں پیدا کیا ہے۔

اب تک ہم اس ساحرانہ فریب نظر میں پھنسے تھے کہ ان علوم کی تعلیم برہمنی
 زبان کے سوا ہندوستان کی مادری زبان میں ہو ہی نہیں سکتی مگر یہ سحر اب ٹوٹ رہا
 ہے اور سرکار نظام کی بہادرانہ پیش قدمی نے اس جال کے ایک ایک تار پود کو الگ
 الگ کر دیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ یہ علوم کسی خاص زبان کے پابند نہیں۔ شراب

کو جس پیالے میں بھی پیو وہ شراب ہے اور تلوار کو جس غلات میں بھی رکھو وہ تلوار ہے
سوال ظن کا نہیں مظلوم کا ہے۔

مسلمانو! اٹھو اور ایک نئے تعلیمی نظام کی بنیاد رکھو۔ دنیا کا انتظار نہ کرو
وقت ہے کہ تم آگے بڑھو، دنیا خود تمہارے پیچھے آئے گی

ہم کو اس کا احساس ہے کہ آج کی گفتگو میں کچھ دُخراش باتیں بھی ہیں مگر
سنجیدگی سے خود اس پر کرتا ہے کہ یہ سچی باتیں ہیں یا نہیں۔ اور اگر ہیں تو زخموں پر کب
تک اس ڈر سے نشتر نہ لگایا جائے کہ اس سے بیماروں کو تکلیف ہوگی۔

(۱۰ سالہ جامعہ، مئی جون ۱۹۳۳ء)

الفارابی

ہارون خان شیروانی / ترجمہ: اخترالواسع

دنیا مے اسلام نے جو عظیم فلسفی پیدا کیے ہیں، ابو نصر محمد ابن محمد ابن طرخان ابن ازلیخ الفارابی ان میں سے ایک ہے۔ وہ ماوراء النہر کے ضلع فاراب کے ایک مقام واریج میں پیدا ہوا تھا۔ وہ جب بچہ اور وارد ہوا تو ابھی اس کا عنوان شباب تھا اور کہا جاتا ہے کہ اس وقت تک وہ عربی زبان سے نا بلد تھا۔ اس زبان میں اچھا خاصی مہارت بہم پہنچانے کے بعد اس نے مسیحی عالم ابوبستر متابین یونس جو ارسطو اور دیگر یونانی فلسفیوں کی کتابوں کا شامی زبان سے (جس میں وہ پہلے ہی ترجمہ ہو چکی تھیں) عربی میں ترجمہ کرنے کے لیے اور ارسطو کی کتاب کیٹیگوریز (Categories) اور پارافری (Porphyry) کی کتاب آئساگورگ (Isagoge) جو کہ مفسر کے طور پر مشہور ہے، کا تلمذ اختیار کیا لیکن وہ اپنے اس اساذ سے حاصل شدہ علم سے مطمئن نہیں ہوا اور ایک اور مسیحی فلسفی جبران کے یوحنا ابن حیلان کا تلمذ اختیار کر کے فلسفے میں مزید دست گاہ بہم پہنچائی۔

سیاسی حالات

ان دنوں تمام اسلامی دنیا زبردست خلفشار اور افراتفری سے دوچار

تھی۔ فارابی خلیفہ المقتدر کے عہد حکومت میں ۸۷۰ ب۔ م میں پیدا ہوا اور اس کا انتقال خلیفہ المظفر کے عہد میں ۹۵۰ ب۔ م میں ہوا۔ وہ عظیم صوفیوں ابو بکر الشبلی اور منصور طلاج کا ہم عصر تھا۔ اسے عظیم ترین عربی شاعروں میں سے ایک التبنی کی ہم عصری بھی حاصل تھی جو اپنے شاعرانہ کمال کے غور میں نبوت تک کا دعویٰ کر بیٹھا (جس کی اس نے بعد میں تردید کی)۔ یہ وہ زمانہ تھا جب متعدد مذہبی، نسلی، فلسفیانہ اور تمدنی اسباب کے تحت اسلامی دنیا پارہ پارہ ہو رہی تھی۔ خلافت عباسیہ میں نئے نئے حکمران خاندان ابھر رہے تھے اور خلافت اس درجہ کمزور ہو گئی تھی کہ کوئی بھی مہم جو خلیفہ کو مرعوب کر کے اسے اپنی کٹھ پتلی بنا سکتا تھا۔ یہ خاندان جو زیادہ تر یا تو ایرانی یا ترکی تھے عباسیوں سے نسلی اور بعض اوقات مذہبی اختلافات رکھتے تھے۔ ان خاندانوں کے اکثر سربراہ شیعہ تھے جب کہ خلیفہ راسخ العقیدہ سنیوں کا مرکز تھا۔ فارابی کی زندگی میں ہی آخری امام، محمد المہدی تیرہ برس کی عمر میں اپنے والد حسن السکرشی کی تلاش میں غائب ہو چکے تھے۔ اس واقعے نے موروثی امامت کے علم برداروں پر گہرے اثرات مرتب کیے ہوں گے۔ اسی لیے یہ امر باعث حیرت نہیں کہ جب ایک شیعہ یوہی معز الدولہ نے بغداد فتح کیا (۳۸۱ھ ۹۹۲ء) تو اس نے المیہ کرہ کی یاد میں عشرہ محرم کو ہر سال یوم ماتم کے طور پر منانے کا اعلان کیا۔

یہ حکم فارابی کے انتقال کے چند برسوں بعد نافذ ہوا لیکن اس کے برسوں قبل سے بغداد پر ایک دوسرا خاندان حکمران تھا۔ اس خاندان کا نام اس کے مؤسس کے نام پر عراقی تھا اور اس کے افراد اپنے بعد میں آنے والے یوہی خاندان سے اس لحاظ سے مختلف تھے کہ وہ کم از کم نصف عرب تھے اور ان کا وطن موصل تھا۔ حمدانیوں میں خصوصاً حسین بن حمدان اور اس کا بھائی ابو الہیجا عبد اللہ بن حمدان کو خلیفہ المقتدر، خلیفہ القاهر، خلیفہ الراضی اور خلیفہ المتقی کے عہد حکومت میں بادشاہ گروں کی حیثیت حاصل تھی۔ ان بھائیوں کا اتنا زیادہ اثر تھا کہ خلیفہ انتظام حکومت کے تمام تر امور و معاملات میں ان کی مرضی پر منحصر تھے۔ حمدانیوں میں ہماری دلچسپی سب سے زیادہ ابو الہیجا کے تین بیٹوں میں سے ایک علی میں ہے جو اپنے زمانے کے علوم و فنون کے عظیم ترین سرپرستوں میں سے

تھا۔ علی نے ۹۳۶ء میں جب اس کی عمر صرف ایکس برس تھی یونانیوں کے خلاف ایک کامیاب مہم سر کی تھی اور اس نے ایک بار خلیفہ المقتدی کو اپنے دار الحکومت موصل میں پناہ دے کر بادیدیوں کے جنگل سے اس کی جان بچائی تھی۔ خلیفہ مقتدی اس سلوک سے اتنا خوش ہوا کہ اس نے علی کو سیف الدولہ کا خطاب عطا کیا اور خلافت عباسیہ کی تاریخ کے تمام طالب علم اسے سیف الدولہ کے نام سے ہی جانتے ہیں۔

سیف الدولہ کا دربار

موصل میں سیف الدولہ کا دربار بہت شان دار تھا۔ بغداد پر بویہیوں کے قبضے کے ایک برس قبل ۹۴۴ء میں اس نے اپنا دربار الیپو (Aleppo) منتقل کر دیا۔ اس کے دربار میں فلسفیوں، علماء، شعراء، ادباء کا مجمع رہتا تھا۔ اس بات کا ذکر پہلے آچکا ہے کہ اس زمانے کے عباسی خلیفہ راسخ العقیدگی کا مرکز تصور کیے جاتے تھے۔ لہذا بغداد میں ایسا کچھ بھی ممکن نہ تھا جو راسخ عقائد کے لحاظ سے ابھی یا بدعت معلوم ہو۔ یہ مذہبی اضطراب کا زمانہ تھا اور قرونِ اولیٰ کے صدق و صفا کی تبلیغ کرنے والے عقلی نظریات کے اثرات میں اضافہ ہو رہا تھا۔ یونانی تصانیف کا اس بڑے پیمانے پر شامی اور عربی میں ترجمہ کیا جا رہا تھا کہ اس صدی کو "عربی تراجم کا عہدِ زریں" کہا جانے لگا۔ اس کام کی ابتدا خلیفہ مامون کے عہد سے ہی ہو گئی تھی جب اس نے ۸۳۲ء میں بیت الحکمۃ قائم کیا تھا اور اس کے بعد سے بے شمار یونانی کتب میں شامی و عربی میں ترجمہ کی گئیں۔ ان تراجم سے براہِ راست مسلم ذہن و فکر کا متاثر ہونا لازمی تھا۔ چنانچہ مرکز خلافت کے ارباب اختیار کے لیے فطری تھا کہ وہ ایسے خیالات کو نگاہِ غضب و کھیں جو ان کے نزدیک ان اصولوں کے متافی ہوں جنہیں اسلام کی اساس تصور کیا جاتا ہے۔ مگر نئے حکمران خاندانوں کے وارثین کے لیے ایسا کوئی مسئلہ نہیں تھا۔ سیف الدولہ جیسے افراد نے سائنس، فلسفہ، ادب اور فن کی زبردست سرپرستی کی اور اس کے سبب ان افراد سے وابستہ مراکز میں رواداری کا ماحول پیدا ہو گیا جس زمانے میں مشابلی کو

ایذا میں دی جا رہی تھیں اور منصور الخلاج کو موت کے گھاٹ اتارا جا چکا تھا، اسی زمانے میں سیف الدولہ اپنے دربار میں فارابی اور متبنی جیسے عظیم صلاحیتوں کے افراد کی پرورش کر رہا تھا جو بالترتیب شعراء اور مسلم فلسفیوں میں سربراہ اور وہ تھے متبنی نے کھوکھلی خوشامد نہیں بلکہ مسیحی تحقیر کے جذبات کے زیر اثر اپنے سرپرست کی مدح ان الفاظ میں کی تھی:

اے مجھ پر ظفر کرنے والے! تجھے معلوم ہونا چاہیے کہ میں اپنے بادشاہ کے لیے جس کی خوشنودی میں نے تمام دوسرے لوگوں کے سامنے حاصل کرنے کی کوشش کی ہے، اپنی جان بھی قربان کر سکتا ہوں۔ آفتاب اس سے حسد کرتا ہے۔ کامیابی اس کی رفعت سے ہے اور تلواریں اس کے نام کا حصہ۔ لیکن ان تینوں کا اس کے نور اس کے جاہ و شہ اور دامائی سے کوئی مقابلہ نہیں۔

نظم و نسق

یہاں اس ریاست سے نظم و نسق کے بارے میں مختصراً جان لینا ضروری ہے جس کے تحت فارابی کو فروغ حاصل ہوا تا کہ ہم اس کی حقیقی صورت حال اور فارابی کے ذریعے قائم شدہ مثالی تصور کے مابین فرق کا اندازہ کر سکیں۔ دیوان العزیز کے مختلف دیوانوں یا عہدوں میں منقسم ہونے کے بارے میں ہم بعد میں بحث کریں گے۔ سرحد فی زمانہ شکل کے امیروں اور سلطانوں کے اس نظام کی صورت میں منتقل ہونے کا ذکر کافی ہو گا جو خلیفہ کے متوازی رونما ہو رہا تھا۔ زیر تذکرہ زمانے کے دوران بغداد میں ابن الفرات علی ابن عیسیٰؒ وغیرہ حقیقی معنی میں عظیم وزراء موجود تھے لیکن وہ ان نئی طاقتوں کا مقابلہ نہیں کر سکے جو اس وقت اپنے وجود کو تسلیم کرانے کی جدوجہد میں مصروف تھیں۔ الراضی کے زمانے میں الرائق کو امیر مقرر کیا گیا اور یہ منصب اس کے بعد سے تقریباً ہر اس شخص کو عطا کیا جانے لگا جسے بغداد میں بالادستی حاصل ہوئی اور اس طرح یہ حقیقی سیاسی قوت کا مظہر بن گیا۔ اس منصب نے وزارت کو جو خلافت عباسیہ کے آغاز

ہے ہی خلافت کا مرکزی انتظامی عہدہ تھا بالکل بے اثر کر دیا۔ اس کے بعد سے وزیر
کھامبر کی مرضی کے آگے سر تسلیم خم کرنا ضروری ہو گیا۔ اسی تناظر میں ۱۹۲۲ء میں ملتقی
پٹے حمران کے پوتے علی کو امیر الدولہ مقرر کیا۔ سلطان کا خطاب سب سے پہلے احمد بن
ابو یوسف نے اختیار کیا۔ اسے معز الدولہ کا منصب بھی حاصل تھا۔ خلافت میں راجہ سکول
پر اس کا اور اس کے بھائی علی عماد الدولہ کا نام خلیفہ لطیف کے نام کے ساتھ ساتھ کندہ
ہوتا تھا۔ اسی زمانے میں ملک یا بادشاہ کا خطاب بھی راجہ ہوا۔ معز الدولہ اپنے آپ کو
ملک کے خطاب سے مخاطب کیا جانا بھی پسند کرتا تھا۔ یہ خطاب سب سے پہلے خلیفہ کے
قوت نور الدین زنگی کو عطا کیا گیا تھا۔ نور الدین زنگی ۔ البتہ عماد الدولہ زنگی اپنے بیٹے
سے زیادہ مشہور شخص تھا جسے خلیفہ الملتقی نے ملک احوال کا منصب عطا کیا تھا۔ لیکن یہ
وزیر مکررہ زمانے کے بہت بعد کی باتیں ہیں۔ سب سے پہلے تو یہی حلیہ نا اتمہ اردھیر سے
وہ سب سے دور رہتا تھا۔ وہ تھا اور اس کے پاس وہی سیاسی اعتبارات رہ
گئے تھے۔ انہیں وہی سماں یا امیر یا نواب یا امیر اس کے لیے تھے۔ یہ سب سب
بسا۔ یا سب سے زیادہ حسد سب سے زیادہ کی قیمت سے باقی چاہتا تھا اس کی عزت و تہ
اور یہ سب سب کی ورتت و محاذ مہ کے کی قیمت سے اس سے قیمت ۔ حال
تھی۔ میں سب کے باوجود وہ اقتدار کے خلیفہ نامیوں کے ہستم ۔
انہی سب سے پہلے تھا۔

قاری کی ہمدہی

قاری بے پناہ ہمہ جہت ذہنی صلاحیتوں کا مالک تھا۔ ایک با
سیاسیات، ریاضی اور طبیعیات کا عالم تھا تو دوسری طرف اس نے
موسیقی پر کتابیں لکھیں بلکہ موسیقی تخلیق بھی کی۔ اس نے جو بے شمار تصنیفات تیار
کیں ان میں فلسفے کے میدان میں آرگنسن (Crabtree) کے علاوہ تمام اجزاء کی تفسیر
مطلق پر تصنیفات، افلاطون کی نوامی (Plato) یا نوامیس کی تفسیر، ارسطو کی کتاب

نیکوماکھوس (Nichomachean Ethics) یا کتاب الاخلاق کی تفسیر ایک طرف اور دوسری طرف طبیعیات سے متعلق ارسطو کی کتاب السماء والعالم کی تفسیر اور ساتھ ہی عقل، نفس، زمان، خلأ اور دیگر متعدد موضوعات پر اس کے طبعز اور سائے شامل ہیں۔ علاوہ ازیں اس نے نفسیات اور مابعد الطبیعیات پر کتابیں لکھی ہیں اور ریاضی کے میدان میں اس نے ارسطو اور افلاطون کے رسالوں کے علاوہ اقلیدس کے بعض مسائل اور نامی کی مشہور کتاب المیجسٹ (Almagest) پر تفسیری حواشی لکھے ہیں۔^{۱۲} نویں صدی کے بغداد میں ایسے علمی تبحر والے شخص کے لیے کوئی جگہ نہ تھی اور جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں وہ مستقل سیف الدولہ کے دربار سے وابستہ رہا۔ ۹۴۶ء میں جب سیف نے دمشق پر قبضہ کیا تو فاریابی نے اس پر رُطبت جگہ پر مستقل سکونت اختیار کر لی اور ماقبل کے اموی خلفاء کے اس دارالخلافہ کے روح افزا باغات میں اپنے دوستوں کے ساتھ فلسفیانہ مسائل پر تبادلہ خیالات کرتے ہوئے زندگی گزار دی۔ وہ اپنے خیالات کو کبھی تو باقاعدگی کے ساتھ تحریر کرتا تھا اور کبھی یوں ہی منتشر اوراق پر۔ کہا جاتا ہے کہ وہ دنیوی معاملات کے تئیں اتنا بے نیاز تھا کہ اس نے تاحیات کبھی بھی عیش و عشرت کی تمنا نہیں کی اور ان چار درہوں کی یومیہ اعزازی رقم پر قانع رہا جو امیر کی طرف سے اسے حاصل ہوتی تھی۔ اس کی وفات ۹۵۰ء میں تقریباً ۸۰ برس کی ہجری عمر میں ہوئی۔

فاریابی کی عالمانہ حیثیت

خالص فلسفے کے میدان میں فاریابی کو اسلام کے کسی بھی فلسفی کے برابر شہرت حاصل ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ ابوسینا جیسا پائے کا عالم ارسطو کی مابعد الطبیعیات کو پوری طرح سمجھنے سے قاصر تھا۔ یہاں تک کہ ایک روز اسے اس موضوع پر فاریابی کی تصنیف دستیاب ہو گئی اور اس کے مطالعے کے بعد ارسطو کی کتاب کے مفایم اس پر افشا ہو گئے لہذا بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ فاریابی حقیقی معنوں میں "مابعد کے تمام عرب فلسفیوں

مبادا آدم تھا^{۲۵} اور شاید اسی لیے معلم الٹانی کے طور پر شہرت حاصل ہوئی۔ پہلا معلم ارسطو کو کہا گیا ہے۔ یہاں ہمیں اس فلسفی کے عمومی فلسفیانہ اور منطقی اصولوں سے اتنا سروکار نہیں ہے جتنا کہ اس کے سیاسی فلسفے سے۔ ایک بات اور یاد رکھنی چاہیے کہ اس وقت عالم عرب ارسطو کی کتاب "سیاست" سے واقف نہیں تھا اور اس سے منسوب سیاسیات نے متعلق دوسری کتاب یعنی "اتھنس کا آئین" (Constitution of Athens) تو بھی ہمارے زمانے میں منظر عام پر آئی ہے۔ اُس وقت عربی زبان میں سیاسیات کے موضوع پر یونانی تصنیفات میں افلاطون کی "ریاست" (Republic) اور قوانین (Laws) ہی پائی جاتی تھیں۔ تسلیم کر اس نے "ریاست" کے عربی ترجمے سے استفادہ کیا اور وہ قوانین (Laws) پر اس قدر ایسی گہری نگاہ رکھتا تھا کہ اس نے اس کتاب کی ایک شخص تیار کی تھی لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سیاسیات کے موضوع پر اس کے تمام مقالات "ریاست" اور "قوانین" میں پیش کردہ افلاطونی تصورات کی نقل نہیں بلکہ اس کے اپنے دماغ اور فکر کی پیداوار تھے۔ یہ بات اس لیے بھی ذہن نشین رکھنی ضروری ہے کہ فارابی کے بارے میں بیشتر تصنیفات فلسفہ محض کے نقطہ نظر سے لکھی گئی ہیں اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ارسطو، پورفیری اور بطلمیوس (Ptolemy) کی تفسیروں میں فارابی نے اپنے ہم عصر عالم عرب میدان میں بھی فارابی کے بہت سے تصورات بالکل اور بحبل (Verbatim) ہیں۔ یہ حقیقت افلاطون، ارسطو اور اریکلین (Aristocles) سے متعلق اس کی اور بحبل تالیفات سے واضح طور پر ثابت ہے۔ اس مفروضے کو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ فارابی افلاطون کے "مثالی شہر" یا "مثالی ریاست" کے تصور نے متاثر تھا لیکن اس کی سیاسی تالیفات میں ایسا بہت کچھ ہے جو افلاطون کے مقالات میں نہیں پایا جاتا اور مقامی ذرائع سے اخذ کردہ ہے اور اس کے مزید کے بعد فلسفہ سیاست کے میدان میں فارابی کے جائز مقام کا تعین بہت ضروری ہے۔

سیاسی مقالات

سیاسیات سے متعلق فارابی کے پانچ مقالات دستیاب ہیں جن میں اضلاط اور
 کے مقالے "توانین" کی تلخیص، "سیاست المدینہ"، "آراء اہل المدینہ الفاضلہ"، "توامح الیستہ"
 اور "اجتماعات المدینہ" شامل ہیں۔ "سیاست" اور "آراء" فارابی کے اہم ترین مقالات
 ہیں اور قاضی نے اپنی تاریخ الحکما میں لکھا ہے کہ "ان دونوں مقالوں کا کوئی ثانی نہیں"۔
 بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ "مدینہ الفاضلہ" ۹۳۳-۹۳۴ء کے دوران فارابی کی
 وفات کے چند برس قبل کی تالیف ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ دمشق میں سیف الدولہ
 کے دربار میں عزت گزینی کی زندگی گزار رہا تھا اور اس نے اپنے آپ کو تمام دنیوی علوان
 سے کاٹ لیا تھا۔ اس لحاظ سے یہ مقالہ فارابی کی انتہائی ذہنی و فکری پختگی کا ثمرہ ہے۔
 سیاست المدینہ میں فارابی کا تمام تر سیاسی نظریہ سمٹ کر آگیا ہے۔ اس
 کی ابتداء میں انسان اور حیوان میں فرق کرتے ہوئے اجتماعی اقدام کی ضرورت، انسان
 کی نزاع پسند فطرت اور اس کے اثرات، مثالی شہر یا ریاست کے قیام اور ایک
 مثالی سربراہ ریاست کی ضرورت وغیرہ پر بحث کی ہے۔ اس کے بعد ازمنہ قدیم اور جاہلیت
 کے زمانے کی ریاست کی مختلف شکلوں اور نوعیتوں مثلاً حاکمانہ حکومتوں، آمریتوں
 جمہوریتوں وغیرہ پر بحث ہے۔ دوسرے مقالے "آراء اہل المدینہ الفاضلہ" میں مثالی
 ریاست کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے۔ "سیاست المدینہ" جیسی ہی مضامین کی وسعت اور
 ہر مضمون پر گہرائی سے غور کرتے ہوئے اس مقالے میں حاکمیت، مثالی ریاست کی
 مخالف سیاسی ہیئتوں اور اشتراکیت و انفرادیت کے تصورات سے بحث کی گئی ہے
 علاوہ ازیں نظریہ سرداریت (Aristocratic theory) اور حقوق کے باہمی ترک
 کے نظریے پر تفصیلی بحث پائی جاتی ہے۔ ہر چند کہ یہ دونوں مقالات بہت صحیح نہیں ہیں
 تاہم ان میں فکر کو تحریک دینے کا بہت مواد موجود ہے اور ان سے نویں صدی عیسوی
 کے وسط کے دوران مسلم سیاسی افکار کی سمت کا پتہ چلتا ہے۔

عقل انسانی اور انسانی قوتیں

ہم ان دونوں مقالات پر ایک ساتھ غور کریں گے اور فلسفہ سیاسیات کے نقطہ نظر سے اس کا تجزیہ کرنے کی کوشش کریں گے۔ تمام مادی و روحانی اشیاء کے پس پشت کار فرما اصولوں کے ذکر کے بعد فارابی کہتا ہے کہ انسان اور دیگر ذی رتوں کے درمیان ماہرہ الامتیاز چیز "عقل الفعال" ہے جو دراصل "سبب اول" کا ایک منظر ہے اور انسان کو اعلیٰ ترین مرتبے تک پہنچا دیتی ہے۔ یہی "عقل الفعال" ہے جو انسانی دانش کو فارابی کے بقول "عقل المستعار" یا انسانی عقل کے حصول کی تحریک دیتی ہے۔ عقل الفعال اس آفتاب سے مشابہ ہے جو آنکھوں کو نور عطا کرتا ہے اور جس کے بغیر قوتِ باصرہ نض بالقوہ رہتی ہے۔^۱

انسانی قوتوں کو قوۃ الناطقہ یعنی قوتِ تعقل، قوتِ المتخیلہ یعنی تفکر کی قوت، قوۃ الحس یعنی حس قوت اور قوۃ النزوع یعنی قوتِ تمیزی میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ انسان تعقل کی قوت سے علم حاصل کرتا ہے اور خیر و شر اور نفع و نقصان میں تمیز کرتا ہے۔ قوتِ تمیز کے ذریعے وہ کسی چیز کی خواہش کرتا ہے یا کسی چیز سے دامن پچاتا ہے اور یہی قوتِ محبت اور نفرت، سچ اور جھوٹ، اشتعال و ذہنی سکون وغیرہ کی بھی بنیاد ہے۔ محسوس کی جانے والی چیز کے منظر سے ہٹ جانے کے بعد اس سے متعلق محسوسات کے نقوش برقرار رکھنے کے لیے قوتِ تفکر کو حسی قوت کی ضرورت ہوتی ہے جو اس عجمہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ قوتِ تفکر محض انسان کا خاصہ ہے لیکن دوسری طرف بعض ذی روحوں میں تفکر، تمیز اور حس کی قوتیں پائی جاتی ہیں اور بعض میں صرف فوخر الذکر دہی قوتیں ہوتی ہیں۔^۲

انسانی اجتماعیت

انسانوں کی ضروریات کی نوعیت کے لحاظ سے اور زندگی کی سہولیات نیز ترقی

کے اعلیٰ ترین مدارج کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ انسان گروہوں (اجتماعات) کی شکل میں مجتمع ہوں۔ اور یہ شرط انسانوں کے کسی خاص گروہ پر نہیں بلکہ عوام انسان پر لاگو ہوتی ہے۔ کئی قسم کے انسانی اجتماعات ہوتے ہیں لیکن انھیں بنیادی طور پر کامل اور غیر کامل کے خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ غیر کامل اجتماعات میں دیہی آبادی، شہری آبادی اور اجتماعی قیام گاہوں میں رہنے والے لوگ شامل ہیں۔ یہ تمام گروہی شکلیں ریاست کے تحت آتی ہیں جو ان سب سے بڑی اور ساتھ ہی انسانوں کے سب سے چھوٹے کامل اجتماع کی علامت ہے۔ ریاست کے بعد اجتماع متوسط یعنی قوم (امت) کا درجہ آتا ہے جو کسی سیاسی وحدت کے بغیر کرہ ارض کے کسی خاص حصے کے باشندوں کی اجتماعیت کا منظر ہے۔ انسانی اجتماعیت کی وسیع ترین شکل کرہ ارض پر رہنے والی عام بنی نوع انسان ہے۔ یہ تمام کامل وغیر کامل اجتماعات باہم متعلق ہیں کیوں کہ قیام گاہ، شہر کا حصہ ہے اور شہر کے شہر کے محلوں کا حصہ ہے۔ محلے، شہر کا حصہ اور شہر قوم کا ایک جزو ہے اور قوم بنی نوع انسان کا ایک حصہ۔

وحدت انسانی کی راہ میں فطری و مصنوعی رکاوٹیں

حالانکہ نارانی نے نہایت مہارت کے ساتھ انسانوں کی بنیادی وحدت کی وضاحت کی ہے تاہم اس نے اس بات کا ذکر بھی ذکر کیا ہے کوئی قوم کسی دوسری قوم سے فطری طور پر اختلاف یا اتحاد کیوں کرتی ہے اور یہ کہ ان کے درمیان کس کس قسم کی مصنوعی دیواریں حائل ہوتی ہیں۔ قوموں کے درمیان فطری اختلافات، اجرام سماوی سے ان کے رشتے یا بالفاظ دیگر کرہ ارض کے مختلف حصوں کے بعض اجرام سماوی سے تعلق کے نتیجے میں پیدا شدہ ان جغرافیائی عوامل کے سبب پیدا ہوتے ہیں جو کسی خاص مقام پر گرمی، سردی اور آب و ہوا سے متعلق دیگر حالات کا تعین کرتے ہیں۔^۱ عوامل انسانوں کی عادات و اطوار اور رسوم و رواج پر اثر انداز ہوتے ہیں جس کے نتیجے میں قوموں کے درمیان ظواہر کے فرق کی دیواریں کھڑی ہو جاتی ہیں۔ مصنوعی رکاوٹیں بنیادی طور پر

عربان کے فرق پر مشتمل ہیں جس کے سبب مختلف قوموں کے درمیان تبادلہ خیالات مشکل ہو جاتا ہے۔ لہذا تعاون اور امداد باہمی کی ضرورت کے باوجود بنی نوع انسان متعدد گروہوں میں منقسم ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ انسانی اجتماعیت کا نقطہ کمال ریاست کی شکل میں حاصل ہوتا ہے اور اسی پر اس نے سب سے زیادہ توجہ دی ہے۔

حقوق کے باہمی ترک کا نظریہ

یہ امر قابل غور ہے کہ ہابس (Hobbes) سے کئی صدیوں قبل فارابی نے حقوق کے باہمی ترک کے معاہدے کا نظریہ پیش کر دیا تھا۔ انصاف اور معاملات میں انصاف پسندی کی ضرورت اس لیے ہے کہ بعض افراد بے رحم، غلبہ چاہنے والے اور چالاک ہوتے ہیں اور بعض فطری طور پر ذہنی یا جسمانی اعتبار سے کمزور ہوتے ہیں۔ جب انسانوں کو محسوس ہوتا ہے کہ انسانی طبائع کے اس اختلاف سے معاشرہ قائم نہیں ہو سکتا تو "وہ سر جوڑ کر بیٹھتے ہیں اور اس صورت حال پر غور کرتے ہیں اور ان میں ہر شخص دوسرے شخص کے حق میں اپنی اس چیز کے ایک حصے سے دست بردار ہو جاتا ہے جن کے ذریعے وہ دوسرے پر غالب ہو سکتا تھا اور ہر شخص اس اصول پر متفق ہوتا ہے کہ وہ باہم امن سے رہیں گے اور کسی دوسرے سے اس کی کوئی چیز بغیر کسی خاص شرط کے نہیں لیں گے۔ چنانچہ حقوق کے باہمی ترک کا یہ معاہدہ ریاست کے تمام پُر امن معاملات، حالات کی بنیاد ہے اور اگر ریاست کا کوئی شہری اس معاہدے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کسی شہری یا شہریوں کے کسی طبقے پر غالب آنے کی کوشش کرتا ہے تو دیگر تمام شہری متحد ہو کر اور ایک دوسرے کی مدد سے اپنی آزادی کو برقرار رکھنے کی جدوجہد کر سکتے ہیں۔"

یہ امر بھی محل نظر ہے کہ فارابی کا ہمیش کردہ اس معاہدے کا نظریہ اس نظریے سے زیادہ بہتر ہے جو صدیوں بعد یورپ میں ہابس اور اس کے پیروں کے دیگر سیاسی مفکرین نے ہمیش کیا کیونکہ اس معاہدے کو ریاست کی مصنوعیت کی بنیاد قرار دینے کے بجائے

فارابی نے اسے ریاست کے تمام معاملات کی بنیاد قرار دیا ہے اور انسانی مزاحمت کا تصور پیش کیا ہے۔ ریاست کے مصنوعی ہونے کے نظریے سے عدم اتفاق کرنے والوں کے پاؤں کے نیچے سے زمین کھینچ لی ہے۔ لہذا انسانوں کے حد درجہ بے بس ہونے کے نتیجے میں ایک مصنوعی اور مکمل طور پر ایک مطلق العنان حکمران کا تصور دینے کے بجائے جیسا کہ ہابس وغیرہ کا نظریہ ہے فارابی نے انسانوں کو ان کی طاقت کا احساس دلایا ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی ناجائز طریقوں سے انھیں غلام بنانے کی کوشش کرے تو وہ متحد ہو کر اس کا مقابلہ کریں۔

ریاست کی سربراہی

اب ہم "حکمران" یا بعض یورپی سیاسی مفکرین کے مطابق "حاکم اعلیٰ" کے تصور پر غور کریں گے۔ افلاطون نے اپنی کتابوں "ریاست" اور "قوانین" میں مثالی ریاست کی حکومت کے معاملات بیان کیے ہیں۔ "ریاست" میں اس نے ایک ہمدال اور ہر چیز پر قدرت رکھنے والے فلسفی حاکم مطلق کا تصور پیش کیا ہے جسے ریاست کے معاملات کے سوا اور کسی چیز سے کوئی دلچسپی اور غرض نہ ہو لیکن جب اس نے غموس کیا کہ ایسا کوئی بھی فلسفی حکمران ممکن الوجود نہیں ہے تو اس نے "قوانین" میں سرپرستوں کے ایک بورڈ کا تصور پیش کیا اور تجویز رکھی کہ انھیں ایسی تعلیم دی جائے جس کے ذریعے وہ دانش مندی کے ساتھ امور ریاست کی نگہداشت کر سکیں۔ فارابی نے اس بحث کا آغاز قیادت کے عناصر ترکیبی کے تجزیے سے کیا ہے اور کہا ہے کہ منصب اقتدار کے لیے صحیح نتائج اخذ کرنے کی قوت درکار ہے کیوں کہ "بعض افراد میں دوسرے کے مقابلے بہتر نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے اور بعض اپنے مافی الضمیر کو دوسروں پر واضح کرنے پر زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ وہ لوگ جن میں موجودہ حقائق کی بنیاد پر نتائج اخذ کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ ان لوگوں کی قیادت کرتے ہیں جو اس صلاحیت سے محروم ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ جو اپنے علم کو دوسروں پر واضح کرنے کی صلاحیت نہیں

رہتے قیادت کی خصوصیت سے عاری ہوتے ہیں۔ کوئی ضروری نہیں کہ ایک قائد تمام لوگوں کی زندگی کے تمام شعبوں میں قیادت کرے۔ اسے صرف ان لوگوں کی رہنمائی کرنی چاہیے جو اس میدان میں جس میں وہ ان سے برتر ہے نتائج اخذ کرنے اور اپنے علم کو دوسروں پر واضح کرنے کی زیادہ صلاحیت نہیں رکھتے۔ اسی طرح ایک ہی میدان میں اول اور دوم قائد ہو سکتے ہیں کیوں کہ قائد اول قائد ثانی کی قیادت کرے گا جو استنتاج کی صلاحیت میں اس سے کم ہے اور قائد ثانی اپنے سے کمتر ذہنی قوت رکھنے والوں کی قیادت کرے گا۔^{۳۹}

اس کے بعد رئیس الاول کا معاملہ آتا ہے۔ رئیس الاول واحد ہونا چاہیے جسے اپنی افتاد طبع اور تربیت کے سبب کسی کے زیر قیادت رہنے کی ضرورت نہیں اور جس میں مشاہدے اور اپنے مافی الضمیر کو دوسروں پر واضح کرنے کی خداداد صلاحیت ہوتی ہے۔^{۴۰} فارابی کا حاکم مطلق کا یہ وہ نظریہ ہے جسے ایک سیاسی مفکر بوڈن نے سترھویں صدی میں یورپ میں پوری تفصیل کے ساتھ پیش کیا تھا۔^{۴۱} لیکن فارابی کا رئیس الاول کا تصور بوڈن کے حاکم مطلق کے تصور سے زیادہ منطقی ہے اور شاید زیادہ آگہاں ہے اور جان آسٹن کا تصور حاکم مطلق کے قریب ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ رئیس الاول سے برتر انسانوں میں سے کوئی نہیں کیوں کہ اگر ایسا ہوا تو رئیس الاول وہ اصل وہی ہوگا جس سے قائد ثانی کی حیثیت گرجائے گی۔^{۴۲}

اگر رئیس الاول مثالی ریاست کا مثالی سربراہ ہے تو اسے ریاست کی جسدِ مرکبوں پر قابو رکھنے کا اہل ہونا چاہیے اور اسے "عقل المنفعل" اور عقل المستعار کا حامل بھی ہونا چاہیے نیز یہ کہ مثالی مقتدر اعلیٰ وہی ہو سکتا ہے جس میں مذکورہ دونوں عقلیں "عقل الفاعل" کے ذریعے متحرک ہو چکی ہیں۔ فارابی کہتا ہے کہ قدامت یعنی انسانوں نے مقتدر اعلیٰ کے عین تصور کو اس قدر بلند کر دیا تھا کہ کوئی عام انسان اس کے تعاقب کی تکمیل نہیں کر سکتا اور اس صورت میں یہ اعزاز صرف خدا کے منتخب بندوں کے لیے خاص ہو جاتا ہے۔^{۴۳} افلاطونی نظریاتی کٹرین کا مظاہرہ کرنے

کے بجائے فارابی نے مثالی مقتدر اعلیٰ کی بارہ صفات شمار کی ہیں اور اس کا کہنا ہے کہ اگر کوئی اس مثالی صورت کو حاصل کر لے تو وہ سارے سکون کرہ ارض کا پُرغور و حکمران بن جائے گا۔^{۴۴} فارابی کے رئیس الاول کی بارہ صفات یہ ہیں:

- ۱۔ اعضائے جسمانی کی کاملیت
- ۲۔ زبردست قوت نفیس
- ۳۔ جو بات کہی جائے ذہن میں اس کی تصویر بنالینے کی صلاحیت
- ۴۔ کامل حافظہ
- ۵۔ محض اشارے سے ہی بات کی تہہ تک پہنچنے کی صلاحیت
- ۶۔ اپنی مرضی کے مطابق دوسروں میں علم سے گہری محبت پیدا کرنے کی صلاحیت
- ۷۔ تفریح بازی سے اجتناب
- ۸۔ ضبط نفس اور کھانے پینے، نیز مباشرت میں اعتدال
- ۹۔ سچ سے محبت اور جھوٹ سے نفرت
- ۱۰۔ وسیع اعلیٰ انصاف پسندی اور ظلم و جبر سے نفرت
- ۱۱۔ بلا زحمت انصاف کرنے کی صلاحیت اور اس کام کو جس کے بارے میں خیال ہو کہ کیا جانا چاہیے، بے خوفی سے کر گزرنا
- ۱۲۔ کافی دولت کا حامل ہونا۔^{۴۵}

فارابی کو بخوبی علم ہے کہ یہ تمام صفات عالیہ کسی ایک انسان میں موجود نہیں ہو سکتیں۔^{۴۶} لہٰذا وہ کہتا ہے کہ اگر کسی شخص میں ان میں سے صرف پانچ یا چھ صفات بھی پائی جائیں تو وہ ایک خاصا اچھا قائد بن سکتا ہے۔ تاہم اگر ایسا کوئی شخص نہ ہو جو ان میں سے پانچ یا چھ صفات کا بھی حامل ہو تو فارابی کے مطابق کسی ایسے شخص کو رئیس الاول ہونا چاہیے جو کسی ان تمام صفات سے متصف قائد کے زیر سایہ پروان چڑھا ہو اور اس صورت میں ایک مورد قیادت متبادل ترجیح ہوگی اس اہم شرط کے ساتھ کہ رئیس الاول کا وارث اپنے پیش رو کے نقش قدم پر چلے۔ بغرض محال اگر کوئی ایسا شخص بھی حاصل نہ ہو سکے تو پھر

ایسے دو یا پانچ ارکان پر مشتمل جو مجموعی طور پر ان تمام صفات کے حامل ہوں ایک مجلس قائم کی جانی چاہیے اس شرط کے ساتھ کہ اراکین مجلس میں سے کم از کم ایک شخص "حکیم" یعنی ایسا شخص ہو جو عوام کی ضروریات اور مجموعی طور پر ریاست کی تمام ضروریات سے واقف ہونے کا اہل ہو۔ فارابی کے مطابق یہ حکیم ہر قسم کی حکومت کی بنیادی قوت ہے اور اگر ایسا ایک بھی شخص موجود نہ ہو تو ریاست کا ~~یہاں تک~~ ^{۱۷۳۲۳۲} ~~یہاں تک~~ یقینی ہے۔

بلاشبہ فارابی ایک حد تک عینیت پسندی کا شکار ہو گیا ہے لیکن اسے اس بات کا اعزاز ضرور دیا جانا چاہیے کہ اسے ان مذکورہ بالا صفات کے ناممکن الحصول ہونے کا علم ہے اور یہ کہ اس نے اس عملی دشواری پر توجہ پانے کے طریقے بھی تجویز کیے ہیں۔ ان طریقوں میں سب سے پہلا طریقہ ہے باصلاحیت افراد کی ایک مجلس کا قیام۔ یہ افراد کردار و عمل کی بعض ایسی خصوصیات کے حامل ہونے چاہئیں جو فارابی کے نزدیک ریاست کے خوش اسلوبی کے ساتھ چلنے کی بنیادی شرائط ہیں۔ دوسرے ایک نگاہ کی موجودگی جو مناسب علم سے بہرہ ور ہو اور عوام کی فلاح و بہبود کا جذبہ رکھتا ہو۔ تیسرے ریاست کے بنیادی قوانین اور روایات کا احترام۔ فارابی نے مثالی صورت حال پر قابو پانے کا جو حل پیش کیا ہے وہ افلاطون کے مقابلے زیادہ عملی ہے کیونکہ مثال کے طور پر جب افلاطون اپنے "فلسفی حکمران" کی تلاش میں مایوس ہو جاتا ہے تو وہ اس کی جگہ "سرپرستوں" کا تصور پیش کرتا ہے۔ بن میں ہر ایک دوسرے میں غیر موجود صفات کی تکمیل کرتا ہو۔ علاوہ ازیں فارابی نے یہ خیال رکھا ہے کہ رئیس الاول کے متبداً دل قاندرین ماضی کے عظیم قاندرین کے وضع کردہ قوانین کا احترام اور پروردی کریں۔

فارابی کے نظریہ قیادت کو یہاں قدرے تفصیل سے اس لیے دیا گیا ہے کہ اس میں اور اس کی ہم عصر خلافت کے حالات میں تضاد پایا جاتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے اس وقت خلیفہ اپنے ہنرمند وزراء کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن کر رہ گیا تھا۔ بعد میں تمام حقیقی سیاسی اقتدار ترک یا ایرانی سرداروں کے ہاتھوں میں چلا گیا جو خلافت

پوری طرح حاوی ہو گئے۔ فارابی نے اپنے عہد کے سیاسی نظام کی کمزوریوں کا یہ کیا اور مثالی مقتدر اعلیٰ کی صفات متعین کیں اور اس طرح اپنے سامنے موجود الٰہی اور عملی صورت حال کے تضاد کو حل کر دیا۔ فارابی کے بعد اسے سیف الدولہ کے اارتہا کہ ہجرت کرنے کا سبب بغداد میں ذہنی رواداری کی کمی کے علاوہ یہ بھی تھا کہ مفت الدولہ کی ذات میں اسے ایک ایسا حکمران نظر آیا تھا جو مثالی حکمران کے تصور سے بہ کچھ پستل خلیفہ کے مقابلے نزدیک تر تھا جو رسول اللہ کی وراثت کا حامل ہونے کے جوہر عملًا ان تمام چیزوں سے بھی عاری تھا جو مثالی حکمران کا ایک ڈھنگ کا متبادل تشکیل دینے کے لیے ضروری ہیں۔

ریاست کی داخلی تنظیم

فارابی ریاست کے اعلیٰ عہدوں پر بہترین افراد یا بہترین افراد کی مجلس کے مقرر سے مطمئن نہیں ہے۔ وہ ریاست کی داخلی تنظیم پر زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ریاست کی خدمت پر امور شہریوں کے عہدوں اور مناصب کا تعین ان کی افتاد طبع و ران کی پرورش و پرداخت کی نوعیت کے مطابق ہونا چاہیے۔ مقتدر اعلیٰ کو چاہیے کہ وہ افراد کو ان کی لیاقت اور صلاحیت کے مطابق عہدے دے۔ ریاست کو اسی حالت میں مناسب انداز میں منظم قرار دیا جاسکتا ہے جب مقتدر اعلیٰ نے ہر شخص کو اس کی لیاقت کے مطابق عہدوں پر فائز کر دیا ہو۔ مقتدر اعلیٰ سبب اول یعنی خدا سے قادر مطلق کا پرتو ہے اور اسے خدا کے کارخانہ قدرت سے یہ سبق لینا چاہیے کہ اس نے ہر شخص اور ہر چیز کو اس جگہ رکھا ہے جو اس کا بہترین مقام ہے ورنہ کائنات اس خوبی سے نہ چلتی جس خوبی سے وہ چل رہی ہے۔

یہ ذکر ہو چکا ہے کہ مقتدر اعلیٰ اپنی فطرت کے عین مطابق کسی دیگر انسان کا حکم نہیں مانتا لیکن ہم جیسے جیسے اقتدار کی میڑھی سے نیچے اترتے ہیں ویسے ویسے یہ صورت حال تبدیل ہوتی جاتی ہے اور مقتدر اعلیٰ کو بھونڈ کر ہر شخص بہ یک وقت حاکم

اور ماتحت ہوتا ہے اور عہدے و اختیارات میں اپنے سے برتر کا علم مانتا ہے اور اپنے ماتحتوں کو حکم دیتا ہے۔^{۴۹}

یہاں فارابی حکومت کے تمام ڈھانچے کو انسانی جسم سے مشابہ قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جس طرح انسانی جسم میں دل کو کامل ترین ہونا چاہیے اسی طرح ریاست کے رئیس کو اتنا کامل ہونا چاہیے جتنا کہ کسی انسان کے لیے ممکن ہے۔ انسانی جسم میں دل ہی دیگر تمام اعضاء کے تمام کا یہ دیتا ہے اور اسی کے ذریعے مختلف اعضاء کو یہ علم ہوتا ہے کہ کون سے اعضاء ان کی خدمت پر اور کون اعضاء کی خدمت پر وہ مامور ہوتے ہیں۔ اسی طرح ریاست کے قلب یعنی مقتدر اعلیٰ کو معاشرے کے مختلف طبقات کی حیثیت، مقام اور حقوق کا تعین کرنا چاہیے۔ اعضاء جسمانی کی اہمیت اتنی ہی کم ہوتی جتنی کہ وہ قلب سے دور ہوتے جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ مقتدا اور نشانہ کا مقام آجاتا ہے جن کی خدمت میں کوئی عضو مامور نہیں اور قلب کے ساتھ ان کی کوئی حیثیت نہیں۔ غالبی کے مطابق بالکل اسی طرح ایک پوری طرح منظم معاشرے میں مقتدر اعلیٰ مختلف احرار و طبقات کو خوش اسلوبی کے ساتھ بجا رکھنے، ترتیب دینے اور منظم کرنے کا کام کرتا ہے اور ان کا مرتبہ مقتدر اعلیٰ سے ان کے فاصلے کے مطابق گھٹتا بڑھتا ہے۔

ہمیں علم ہے کہ حیاتیات سے اخذ کردہ مثالیں طاقت ور اور کمزور پہلوؤں کی حامل ہوتی ہیں اور حالانکہ ان کے ذریعے سیاسی مسائل کی سطحی انداز میں وضاحت ہوتی ہے تاہم ان میں سیاسی اداروں کو اعضاء جسمانی ہی کی طرح مشینی انداز میں پیش کرنے کا امکان بھی ہوتا ہے۔ ہر برٹ اپنسر کو بجا طور پر تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ نہ صرف اس لیے کہ اس نے ہیئت سیاسیہ کا موازنہ ہیئت جسمانیہ سے کیا بلکہ اس لیے بھی کہ اس نے تمثیل کا سیاسی فائدہ بھی اٹھایا۔ فارابی اور اس کے بعد غزالی دونوں نے حیاتیات کی تشبیہات کا استعمال کیا ہے، غزالی نے ریاست کی اخلاقی بنیاد کی تلاش میں اور فارابی نے ریاست کے مختلف اجزاء کی بدیہی کثرت کے باوجود ان کے درمیان بنیادی وحدت کے اظہار کی غرض سے۔^{۵۰}

اشتراکیت اور انفرادیت پسندی

ہر چند کہ افلاطون کی "ریاست" کا ترجمہ ہمہ وقت فارابی کے ساتھ رہتا تھا اور اس کا کہنا ہے کہ منافی ریاست کے شہریوں میں ہر چیز مشترک ہوتی ہے تاہم وہ ہر چیز یہاں تک کہ عورتوں کو بھی مرد شہریوں کی مشترک ملکیت قرار دینے کی افلاطونی حد تک نہیں جاتا۔ اس کا ذہن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ مشترک ملکیت کے علاوہ جس پر ہر شہری کا مادی حق ہے ہر شخص اور ہر طبقے کو انفرادی طور پر علم حاصل کرنے اور انفرادی عمل کے مواقع کے ساتھ ساتھ ذاتی ملکیت رکھنے کی بھی اجازت ہونی چاہیے^{۵۳} مزید برآں وہ ذاتی ملکیت کی ماہیت اور اس بات سے بھی بخوبی واقف ہے کہ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جن کا خیال ہے کہ ہر انسان طبعاً انسانوں سے نفرت کرنے والا ہے اور یہ کہ انسانوں کے مابین اگر کوئی بنائے اتحاد ہو سکتی ہے تو وہ محض ضرورت ہے۔ اس قسم کا نظریہ "اشتراکیت" کو انسانی فطرت کے عین منافی ہونے کی حیثیت سے مسترد کر دیتا ہے اور جذبہ اتحاد کو ایک واضح مقصد قرار دیتا ہے۔^{۵۴}

چنانچہ فارابی نے صریح یہ کہ انفرادیت پسندی کو قابلِ نور تصور کرتا ہے بلکہ اس کا "اشتراکیت" کا تصور اس یونانی یا افلاطونی تصور "اشتراکیت" جس کے تحت انسان محض شطرنج کے ٹہرے بن کر رہ جاتے ہیں جن کی اپنی کوئی انفرادی شناخت نہیں ہوتی سوائے اس انفرادی شناخت کے جو انھیں "ریاست" کے شہری کی حیثیت سے حاصل ہوتی ہے۔

ریاست کی تشکیل

فارابی نے ان محرکات کا بیان کیا ہے جن کے ذریعے انفرادیت پسندانہ ریاستیں یا اس کی اپنی اصلاح میں مدن الجاہلیہ والصالحہ وجود میں آتی ہیں یا بالفاظ دیگر وہ اسباب بیان کیے ہیں جن کے تحت انسان ہیئتِ سیاسیہ کی تشکیل کرتے ہیں۔^{۵۵}

فارابی کے مطابق انسانوں کے مابین تعاون کا پہلا سبب طاقت ہے اس لحاظ سے کہ مادی یا اخلاقی وسائل کے حامل افراد انسانوں کو اپنا تابع فرمان بنا لیتے ہیں۔ فارابی کے بیان کردہ دوسرے محرک کے مطابق بعض لوگوں کے نزدیک کسی شخص اور اس کی اولادوں کے درمیان محض ایک کنبے سے متعلق ہونے کے سبب غیروں کے مقابلے آپس میں تعاون ہوتا ہے جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ کسی شخص کی اولاد اور اولاد پر مشتمل گروہ میں آپس میں دوسرے گروہ کے افراد کے مقابلے زیادہ تعاون و اشتراک عمل ہونے کا امکان ہے۔ تعاون کی ایک اور شکل دو گروہوں کے درمیان مادی تعلقات پر مبنی ہے جب کہ حقیقی شکل رئیس الاول کے ذریعے انسانوں کی مناسب انداز سے تنظیم ہے۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ فارابی نے حقوق کے باہمی ترک کے معاہدے کا نظریہ پیش کیا ہے اور اس کا کہنا ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ ایک سیاسی تعاون و اشتراک عمل کی بنیاد بن سکتا ہے جو اس معاہدے پر مبنی ہوگا کہ کوئی شخص نہ دوسروں کو نقصان پہنچائے گا اور نہ ان سے نفرت کرے گا اور سب ایک کنبے کے افراد کی طرح ضرورت پیش آنے پر مشترکہ دشمن سے اپنی ہیئت سیاسیہ کا تحفظ کریں گے۔ زبان اور رسوم و رواج بھی انسانوں کے درمیان اتحاد کا ایک طاقت ور وسیلہ ہیں۔ آخر میں جغرافیائی رشتہ یعنی ایک ہی مقام پر بود و باش کا ذکر ہے جو انسانوں کو منسلک کرتا ہے۔

فارابی نے ریاستوں کے قیام اور ان کے نظم و نسق کے اسباب کا بخوبی تجزیہ کیا ہے۔ ہر چند کہ اس نے ان اسباب کا بیان مثالی ریاست سے مختلف ریاست کے گروہوں کی آراء کی شکل میں کیا ہے تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس نے خود اپنے عہد میں موجود ریاستوں کے پس پشت کا رفرما اسباب و عوامل کا تجزیہ پیش کیا ہے۔ ایسی ریاستوں کا حقدون اولیٰ کی مثالی ریاستیں نہیں تھیں بلکہ روزمرہ کے امور انجام دینے والے عملی انسانی اداروں کی مختلف شکلیں تھیں اور چونکہ مختلف انسانی اداروں کی داخلی ماہیت میں بہت معمولی فرق ہوتا ہے اس لیے فارابی کا اصول آج بھی اتنا ہی قائم ہے

جنت کوئی ایک ہزار سال قبل تھا فارابی کے جدید طرز فکر سے ہم آہنگ ہونے پر اس لحاظ سے حیرت ہوتی ہے کہ وہ عہد وسطیٰ کے یورپ میں استعماریت پسندوں اور پاپائیت پسندوں کے درمیان بے صرف بحث و تکرار کے صدیوں قبل پیدا ہوا تھا۔

ریاستوں کی قسمیں: شہنشاہیت

مثالی ریاست کے علاوہ دیگر ریاستوں کی قسموں اور نوعیتوں کا بیان کرتے ہوئے فارابی نے کچھ سوالات قائم کیے ہیں جن کی اہمیت آج بھی برقرار ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ مثالی ریاست کے علاوہ ریاستوں کا بیان کرتے وقت فارابی نے خود اپنے ذاتی مشاہدے و تجربے سے کام لیا ہے اور ہر چند کہ اس کی دونوں کتابوں میں سیاسی ہیئتوں کے ناموں میں قدرے اختلاف پایا جاتا ہے تاہم ان کے پس پشت کارفرما اصول کم و بیش یکساں ہیں۔ فارابی نے ریاستوں کو کئی زمروں میں تقسیم کیا ہے مثلاً ضرورت پر مبنی ریاستیں (مدینۃ الضروریۃ) آسائش پر مبنی ریاستیں (مدینۃ البذالۃ) خواہشات پر مبنی ریاستیں (مدینۃ الخیرۃ والشفقۃ) وغیرہ۔ چنانچہ ضرورت پر مبنی ریاستوں میں میں کا کام نہریوں کی ضروریات کا انتظام ہوتا ہے۔ خواہشات پر مبنی ریاستوں میں اسے عوام کو کثیر مقدار میں وسائل مہیا کرنے ہوتے ہیں تاکہ لوگ کھائیں پیئیں اور مریض کریں اور آسائش پر مبنی ریاستوں میں عوام مطمئن ہوتے ہیں اگر ان کے لیے ایک بر آسائش زندگی کو یقینی بنا دیا جائے اور ان کی خواہشات حد اعتدال سے متجاوز نہ ہوں۔

اس درجہ بندی کے علاوہ جو عینیت پسندانہ معلوم ہوتی ہے فارابی نے اس سیاسی میلان کو بھی ایک خاص مقام دیا ہے جس کے تحت کوئی قوم دیگر اقوام پر غلبہ حاصل کرنے پر مائل ہوتی ہے۔ غلبہ حاصل کرنے کے اس میلان کے اسباب بیان کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ کسی قوم میں یہ میلان تحفظ، آسائش یا عیش و عشرت یا ان وسائل کی خواہش کے باعث پیدا ہوتا ہے جن سے ان دکھاوے کی

نہ دریائے کی تکمیل ہوتی ہو۔ متحدہ اور طاقت ور ریاستیں چاہتی ہیں کہ انھیں وہ سب کچھ حاصل ہو جائے جس کی وہ خواہش مند ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ طاقتوروں کا کمزوروں کو مغلوب کر لینا انسانی فطرت کے خلاف نہیں ہے۔ لہذا وہ قومیں جو دوسری قوموں کو اپنا تابع فرمان بنانے کی کوشش کرتی ہیں اس کام کو پوری طرح جائز سمجھتی ہیں اور کمزوروں کو مغلوب کرنا اور کمزوروں کا مغلوب ہو جانا دونوں ہی امور انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہیں۔ اور مغلوب قوم کو حتی الامکان وہ سب کچھ کرنا چاہیے جس میں اس کے اقتدار کی بھلائی ہو۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ تمام باتیں ہم پر گراں گزرتی ہیں لیکن ہمیں یہ نہیں بھون چاہیے کہ اولاً یہ خیالات فارابی کے نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ صدیوں گزر جانے کے بعد آج بھی اقوام عالم کی نفسیات کم و بیش وہی ہے جس کا بیان فارابی نے صدیوں قبل کیا تھا۔

فارابی کہتا ہے کہ ایک استعماری ریاست "مدینۃ التغلب" کے لوگ دیگر لوگوں پر جسمانی یا ذہنی اعتبار سے اس طرح غالب آنے میں مہارت رکھتے ہیں کہ موخر الذکر جسمانی و ذہنی اعتبار سے ان کے خدمت گزار بن جائیں۔ لیکن ان میں سے زیادہ مہم جو لوگ خوں بھی بہاتے ہیں تو دوبارہ مقابلہ کر کے۔ وہ دشمن پر اس وقت حملہ نہیں کرتے جب وہ غافل ہو یا پیٹھ دکھا رہا ہو اور نہ اپنے ارادوں سے خبردار کیے بغیر اس کے مال و متاع پر ہاتھ ڈالتے ہیں۔ ایسی کوئی قوم اس وقت تک چین سے نہیں بیٹھتی جب تک کہ اسے یقین نہ ہو جائے کہ وہ ہمیشہ کے لیے بالادست ہوئی ہے اور نہ وہ کسی قوم کو یہ موقع دیتی ہے کہ وہ اس پر غالب آ سکے۔ ایسی قوم دیگر تمام قوموں کو ہمیشہ اپنا خائف اور دشمن تصور کرتی ہے اور ہمیشہ جو کتنا رہتی ہے۔

آباد کاری

فارابی کا ذہن آباد کاری کے اصولوں کے بارے میں بالکل واضح ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی بھی ریاست کے شہری اکثر کسی دشمن سے مغلوب ہو جانے یا کسی دباؤ کے سبب

یاماشی ضرورت کے تحت دنیا کے مختلف حصوں میں بکھر جاتے ہیں۔ تارکین وطن کے سامنے دو امکانات ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ترک وطن کر کے ایک دولت مشترکہ یا سیاسی وحدت کی تشکیل دیں یا مختلف سیاسی جمیعتوں میں بٹ جائیں۔ بہر حال یہ تارکین وطن اپنے مزاج، طور طریقوں اور مقاصد کی یکسانیت کی بنیاد پر جمیعتیں قائم کرتے ہیں اور وہ (مقامی تعصبات یا روایات کی غیر موجودگی کے سبب) صورت حال کے تقاضوں کے مطابق قوانین سازی کے لیے بھی آزاد ہوتے ہیں بشرطیکہ اس کے لیے ان میں اتفاق رائے ہو۔^{۶۱} لیکن اگر ان تارکین وطن کی اکثریت کی رائے ہو کہ ان قوانین میں جو وہ اپنے وطن سے لے کر آئے ہیں ترمیم کی کوئی ضرورت نہیں تو وہ موجود قوانین کو مدون کر کے ان کے تحت زندگی گزارتے ہیں۔^{۶۲} اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فارابی نے نہ صرف یہ کہ نوآباد کاری کے بارے میں بلکہ ایک جمہوریہ کے طرز کی خود حکومتی کے خدوخال پر بھی نوکیلا ہے جو جدید تصورات سے خاص مطابقت رکھتے ہیں۔

مثالی سربراہ ریاست

فارابی نے غیر مثالی ریاست کے سربراہ کے مثالی تصور کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ ان ریاستوں کے سربراہوں کے لیے درکار خصوصیات کا بیان آنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ ان سربراہوں میں سے افضل وہ ہے جو اپنی رعایا کو آزادی اسباب حیات کی فراوانی اور اطمینان حاصل کرنے کے مواقع دیتا ہے جب کہ وہ خود اپنے لیے نہ فراوانی اشیاء کا خواہاں ہوتا ہے نہ ذاتی فروغ کا اور محض اس بات پر قانع رہتا ہے کہ اس کی باتوں اور کاموں کو بہ نظر حقین و سائنس دیکھا جا رہا ہے۔ اس کے لیے اس سے زیادہ باعث مسرت اور کچھ نہیں کہ اس کی زندگی میں اور بعد از مرگ بھی اس کی باتوں اور کاموں کے تذکرے اچھے الفاظ میں کیے جائیں۔^{۶۳} یہ یقیناً ایک ارفع و اعلیٰ تصور ہے مگر وہ سربراہ بھی اس کو اپنے عمل میں نہیں ڈھال سکتے جو اپنی رعایا پر پوری طرح غالب ہوں۔^{۶۴}

فارابی کی تصانیف کے اس مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے جن امور معاملات کا ذکر کیا ہے وہ بالکل وہی ہیں جن کا مشاہدہ آج بھی ہمیں قدم قدم پر نا ہے۔ آج بھی وہی گٹھ جوڑ اور ملیں ہیں، اسلحے کی وہی دوڑ ہے، خام مال اور تیار شدہ شیار کی منڈیوں کی جستجو میں تو اُباد کاری کے وہی سلسلے ہیں اور وہی باہمی رعیتیں اور ملک و شہات ہیں جن کا ذکر فارابی نے "جہالت کی حالتوں" کے ضمن میں کیا ہے۔ اس کے رہمارے زمانے میں صرت اتنا فرق ہے کہ اس کی غیر مثالی ریاستوں کے باشندے لگی لپٹی نہیں رکھتے جب کہ ہم کہتے کچھ ہیں اور کرتے بالکل اس کا اُٹا ہیں۔ فارابی نے "استعمار پسند حکمران" مغلوب قوم پر بے باکی کے ساتھ محض اپنی اقتصادی بہبود کے لیے حکمرانی کرتے ہیں جب کہ موجودہ استعماری حکمران یہ ظاہر کرتے ہیں کہ حکومت ان کے مانوں پر ایک بارگراں ہے اور وہ جو کچھ کر رہے ہیں محکموں کی بہبود کے لیے یا خالص انسانی مقاصد کے تحت کر رہے ہیں۔ فارابی کہتا ہے کہ سلطنت بانی اور کشور کشانی ہی اصل محرک انسانی فطرت ہے جو ہمیشہ کمزوروں کو مغلوب کرنے کے لیے مضطرب رہتی ہے۔ یہ بات جدید ذہن پر گراں گزر سکتی ہے لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ غلامی کو مانوئاً ممنوع کیے ابھی بہت زیادہ عرصہ نہیں ہوا اور یہ کہ آج بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بنی نوع انسان کا نصب العین تمام انسانوں کے درجات اور خدمات کی برابری ہے۔ بات یقین کے ساتھ کوئی بھی نہیں کہہ سکتا کہ معاشرے کے لیے کیا چیز قابل ترجیح ہے۔ انفرادی غلامی جس میں کنبے کے ایک فرد کی طرح غلام سے اچھا سلوک کیا جاتا ہے اور اس کو تحفظ دیا جاتا ہے یا بصورت حال جس میں آزاد مردوں، عورتوں اور بچوں پر ان کے مال و متاع اور ملکوں پر قابض ہونے کے لیے بم گرائے جاتے ہیں طرح طرح کی ایذاؤں دی جاتی ہیں اور گیس خانوں میں دم گھونٹ کر مار دیا جاتا ہے۔

ماحصل

سطور بالا میں ہم نے فارابی کے چند سیاسی نظریات کا ذکر کیا ہے جیسا کہ

معلوم ہو چکا ہے ان کا دائرہ بہت وسیع ہے اور یہ عملاً ان تمام موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں جنہیں "سیاسیات" کی اصطلاح کے تحت شمار کیا جاتا ہے مثلاً ریاست کی تشکیل، ریاست کی سربراہی، حاکمیت اعلیٰ کا معیار، کنبوں، قبائل، ریاستوں اور سلطنتوں میں انسانوں کا مقام، اشتراکیت، انفرادیت پسندی، سرداری کے نظام سے متعلق ضوابط، جمہوریت پسندی، آبادکاری وغیرہ۔ ہر چند کہ اس کتاب میں ہم فارابی کے تمام نظریات اور ان کے دائرے میں آنے والے تمام مضامین کا محض سرسری جائزہ ہی لے سکتے ہیں تاہم اس پر بھی یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ فارابی کا ذہن کتنے جدید رجحانات کا مالک تھا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کے بعض نظریات کسی حد تک یونانی فکر پر مبنی ہیں خاص کر فلاطونی اور لافلاطونی انکار پر جو اس کے زمانے میں رائج تھے لیکن اس کے باوجود یہ بھی ایک امر مسلمہ ہے کہ اس کے خیالات کا بیشتر حصہ خود اس کی اپنی بصیرت اور سیاسی تجربے پر قائم ہے۔ اس کے جامع مقالوں میں سماجی معاہدہ (Social Contract) اور حاکمیت (Sovereignty) جیسے ان نظریات کی آہٹ سنائی پڑتی ہے جو صدیوں بعد یورپ میں رائج ہوئے۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ ۹۳۹ میں وفات
- ۲۔ تاریخ الحکماء از تفتی
- ۳۔ فارابی کے مطالعہ کا اہم ترین حوالہ تفتی اور ابن خلدون کی تصانیف ہیں۔

۴۔ ۸۷۰ - ۸۹۲

۵۔ ۹۴۶ - ۹۷۴

۶۔ ۹۱۵ - ۹۵۰

۷۔ ۸۷۸ - ۸۸۶

- ۹ - ۹۰۷ - ۹۳۲
- ۱۰ - ۹۳۲ - ۹۳۴
- ۱۱ - ۹۳۴ - ۹۴۰
- ۱۲ - ۹۴۰ - ۹۴۴
- ۱۳ - بادیر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس خاندان کا جد اعلیٰ عکلمہ ڈاک کا حاکم تھا۔ بادیدوں نے
نے المقتدر کے زمانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا تھا۔ ان میں سے ایک ابو عبد اللہ کو
وزیر کا منصب بھی ملا تھا۔
- ۱۴ - بوہی، ابوشجاع بوہیہ کی آل تھے اور انھیں زیر مطالعہ زمانے میں عروج حاصل ہوا۔
- ۱۵ - اولنیری کی کتاب "اربک تھاٹ"۔ باب چہارم
- ۱۶ - ۸۱۳ - ۸۲۳
- ۱۷ - یہ امر قابل غور ہے کہ اس زمانے میں غیر مسلم مذاہب کے تئیں مکمل رواداری برتی جاتی تھی اور
یہودیوں، عیسائیوں اور مجوسیوں کو عبادت کی آزادی تھی۔
- ۱۸ - ۸۶۱ - ۹۴۵
- ۱۹ - ۸۵۸ - ۹۱۳
- ۲۰ - دیوان متنبی، قصیدہ ۱
- ۲۱ - دیکھیے پانچواں باب
- ۲۲ - حوالے کے لیے دیکھیے "علی ابن عیسیٰ: دی گڈ وزیر" از بودین
- ۲۳ - ۱۱۳۵ - ۱۱۶۰
- ۲۴ - مکمل فہرست کے لیے دیکھیے "اربک تھاٹ" از اولنیری، باب چہارم اور آراء عربی ایدیش
نیل پریس، قاہرہ میں فارابی کی سوانح، صفحہ ۴۷۔
- ۲۵ - اولنیری، صفحہ ۱۷۱
- ۲۶ - انسائیکلو پیڈیا آت اسلام - فارابی پر مضمون
- ۲۷ - تفتی، صفحہ ۲۷۸

- ۲۸۔ فارابی یونانی فلسفیوں کی طرح شہر اور ریاست کو یکساں معنوں میں استعمال کرتا ہے۔
- ۲۹۔ فارابی مثالی ریاست کو توحید پر مبنی تصور کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ مرکزیت کا حامل ہے۔
- ۳۰۔ "آراء اہل المدینۃ الفاضلہ" جسے اس باب میں صرف "آراء" لکھا جائے گا ڈیریس نے تالیف کی تھی اور ۱۸۹۶ء میں بیرل نے اسے شائع کیا تھا۔ ہم نے نیل پریس، تہرہ کا ایڈیشن استعمال کیا ہے۔ سیاست المدینۃ "جسے اس باب میں سیاست لکھا جائے گا۔ ۱۳۴۶ھ میں دائرہ المعارف، حیدرآباد کے ذریعے شائع ہوئی تھی
- ۳۱۔ سیاست۔ الکندی نے بھی یہی تقسیم کی ہے، دیکھیے اولیٰ صفحہ ۱۴۸
- ۳۲۔ سیاست، صفحہ ۵۰۴
- ۳۳۔ ، صفحہ ۳، آراء صفحہ ۷۷؛ غزالی نے احیاء العلوم میں اس خیال کو دست دی ہے۔
- ۳۴۔ آراء، صفحہ ۷۷
- ۳۵۔ آراء، صفحہ ۳۶۔ اس کا موازنہ ابن خلدون اور مائٹسکیو کے نظریات سے کیجیے۔
- ۳۶۔ آراء، صفحہ ۱۱۳۔ دیکھیے ہابس کی کتاب "لیو اتھن" جلد دوم، ستر حوال باب۔
- ۳۷۔ ہابس نے اپنی عہد آفریں کتاب لیو اتھن (۱۸۸۵ء) میں سماجی معاہدے کا جو بیان کیا ہے وہ فارابی کے تصور سے بہت زیادہ قریب ہے۔ ہابس کا کہنا ہے کہ دولت مشترکہ کے قیام سے حقیقی اتحاد کا حصول ممکن ہوا "جیسے ہر شخص دوسرے شخص سے کہہ رہا ہو کہ میں اپنے آپ مکرانی کرنے کے اپنے حق کو اس دوسرے شخص یا انسانوں کے اس احتجاج کو تفویض کرتا ہوں یا اس سے اس کے حق میں دستبردار ہوتا ہوں اس شرط پر کہ تم بھی اپنے حق سے اسی طریقے سے دستبردار ہو جاؤ"۔ ہابس کا زمانہ ۱۵۸۸ء سے ۱۶۷۹ء تک تھا۔
- فارابی اور ایک دوسرے سیاسی مفکر لاک (۱۶۲۱-۱۷۰۴ء) کے بعض تصورات میں بھی بڑی یکسانیت پائی جاتی ہے مثلاً فارابی نے "فطری انصاف کا جو تصور پیش کیا ہے وہ لاک کے "قانون قدرت" کے تحت انصاف کے تصور سے خاصی مماثلت رکھتا ہے لیکن فارابی کے مطابق انصاف صرف "مثالی ریاست" میں ہی ممکن ہے جبکہ دیگر مفکرین کے

نزدیک اس کے لیے پہلے سے کسی معاہدے کا ہونا ضروری ہے۔

- ۳۸

۳۹ سیاست : صفحہ ۴۵، ۴۸

۴۰ " : صفحہ ۴۸

۴۱ - ۱۵۳-۱۵۶، بوڈن اپنے حاکمیت اعلیٰ کے تصور کو ان بنیادی ضابطوں سے مشروط کرتا ہے جسے خود حاکم اعلیٰ بھی تبدیل نہیں کر سکتا۔ جدید انسان کے لیے یہ معاملہ محض پالیسی کا ہے کہ وہ انہیں تبدیل کرتا ہے یا نہیں۔

۴۲ - نابالی کا یہ خیال آسٹن (۱۷۹۰-۱۸۵۹ء) کے اس خیال سے بہت قریب ہے کہ وہ بالادستی کا حامل شخص جو طبعاً کسی بھی یکساں بالادست کی فرماں برداری نہ کرے متعلقہ معاشرے کا حاکم اعلیٰ ہوتا ہے۔

۴۳ - سیاست : صفحہ ۴۹

۴۴ - آراء : صفحہ ۸۶

۴۵ - " : صفحہ ۸۸

۴۶ - " : صفحہ ۸۸

۴۷ - یہ سرپرست قانون سے بالاتر ہوں گے مگر نابالی کے متبادل قاعد ضابطوں کے پابند ہوتے ہیں۔

۴۸ - سیاست : صفحہ ۵۴

۴۹ - یہ بات ارسطو کی کتاب "سیاست" میں بھی پائی جاتی ہے لیکن ارسطو اس کا استعمال غلامی کا جواز پیش کرنے کے لیے کرتا ہے۔

۵۰ - ہربرٹ اسپنسر، پرنسپلز آف سوشیولوجی "جلد دوم

۵۱ - دیکھیے ساتواں باب

۵۲ - آراء : صفحہ ۷۸

۵۳ - " : صفحہ ۹۳۔ "یہ اشتراکیت" اخلاطوں کے اس تصور سے کتنی مختلف ہے کہ امور عام

سے متعلق افراد مکانات، اراضی یا دولت کے مالک نہیں ہو سکتے۔

۵۴- آراء: صفحہ ۸۸

۵۵- : صفحہ ۱۰۶، یہاں جاہلیت سے مثالی صورت حال سے انحراف کی ترجیحی مقصود ہے۔

۵۶- : صفحہ ۱۰۱

۵۷- : صفحہ ۱۱۰

۵۸- : صفحہ ۹۰

۵۹- : صفحہ ۱۱۱

۶۰- سیاست: صفحہ ۶۴

۶۱- : صفحہ ۵۰

۶۲- : صفحہ ۵۱

۶۳- : صفحہ ۶۲

۶۴- اس سلسلے میں مشرقی و مغربی تصورات میں واضح فرق ہے۔ مغرب میں بادشاہوں اور رعایا کے درمیان کشاکش کی متعدد مثالیں موجود ہیں لیکن مشرق میں بادشاہت میں تقریباً ہمیشہ رعایا کی فلاح و بہبود کا ایک نرم گوشہ رہا ہے۔ نتیجتاً بیشتر مغربی بادشاہوں کے مقابلے میں مشرق کے مطلق العنان بادشاہوں تک کے تئیں عوام کی محبت کہیں زیادہ رہی ہے۔ مغربی بادشاہتیں صرف اسی حالت میں چل پائی ہیں جب انھوں نے عوام کی بہبود سے متعلق تمام معاملات میں مداخلت بند کر دی۔

اندلس میں مسلمانوں کی فتح

محمد اسحق

اسلامی تاریخ میں اندلس کی فتح امتیازی خصوصیات کی حامل ہے۔ یہ عربوں کی آخری بڑی کامیاب فوجی مہم تھی جس سے مسلم افریقہ یورپ کے جنوبی راستے۔ آئبریا کی جزیرہ نما سے یورپ میں داخل ہوا اور انسانی تاریخ میں اندلس میں ایک ایسی حکومت قائم ہوئی جس نے مشرق کو مغرب سے ملا دیا، جس کا دار الحکومت دمشق تھا، جس کے خلیفہ ولید بن عبد الملک اور ان کے جانشین خلفاء تھے۔ ان کے انتظام و فرمان روائی میں اندلس کا گورنر ایک عرصے تک اندلس کا نظم و نسق اور فوجی انتظامات چلاتا رہا۔ اس واقعے کے بعد یورپ اندلس کے ذریعے علمی، ادبی، تہذیبی اور تمدنی اعتبار سے ایک نئے دور میں داخل ہوا۔ گستاویز لیجان کے لفظوں میں :

”کیا بلحاظ ترقی دولت اور کیا بلحاظ ترقی علمی و عملی وہ عرب ہی تھے جنہوں نے یورپ کو مہذب بنایا۔ جب ان کی تحقیقات علمی اور ان کی ایجادوں پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسی قلیل مدت میں ان سے زیادہ کسی قوم نے ترقی نہیں کی اور جب ان کی صنعت و حرفت پر نگاہ ڈالی جائے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے صنائع میں ایک ندرت اور جدت ہے جس کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔“^۱

اندلس کا جغرافیہ - ایک اجمالی تعارف

مختلف جغرافیہ دانوں اور مورخوں نے لفظ اندلس کی الگ الگ تشریح کی ہے۔ عربوں نے موجودہ اسپین و پرتگال اور ان کی حدود سے باہر جنوبی فرانس کے دو بڑے علاقوں کے کچھ حصے نربونینسس (Narbonensis) اور اکوتانیا (Aquitania) پر مشتمل لفظ اندلس کا اطلاق کیا۔ اندلس کی جغرافیائی ہیئت ایک جزیرہ نما کی ہے جسے آئیریا جزیرہ نما کہتے ہیں۔ یہ ایک طرف خشکی جبل البرانس (Pyrenees) سے اور باقی اطراف بحر متوسط (Mediterranean Sea) آبنائے جبل طارق اور بحرِ اطلس (Atlantic Ocean) سے گھرا ہوا ہے۔

اندلس کا مشرق سے مغرب کی جانب زیادہ سے زیادہ طول چھ سو پینتیس میل اور شمال سے جنوب کی جانب زیادہ سے زیادہ عرض پانچ سو دس میل ہے۔ یہ ملک سمندر کی سطح سے تقریباً دو ہزار فٹ بلندی پر ہے۔ یہ بلندی مشرق سے مغرب کی طرف کم ہوتی گئی ہے۔ یہاں مشرق سے مغرب کی سمت چھ چھوٹے اور بڑے پہاڑوں کے سلسلے پھیلے ہوئے ہیں۔ جبل البرانس (Pyrenees) - پہاڑوں کا یہ سلسلہ اندلس کو فرانس سے علیحدہ کرتا ہے۔ انشارات (Sierras) یا اشارات دوسرا پہاڑی سلسلہ ہے، اشارات کے جنوب میں پہاڑوں کے تیسرے سلسلے کا نام جبال طلیطلہ ہے۔ جبال طلیطلہ کے جنوب میں اشارات مورینہ (Sierra Morena) چوتھا پہاڑی سلسلہ واقع ہے جسے جبال قرطبہ بھی کہا جاتا ہے۔ اسی سے دو بڑے دریا وادی شعورہ یا نہر ابیض (The Sequara) اور وادی البجیر (The Guadalquivir) نکلتے ہیں۔ جبل الثلج (Mons Solorius) ایک چھوٹا پہاڑی سلسلہ ہے جو آج کل ساٹرا نوا (Sierra Nevada) سے موسوم ہے۔ اس کی چوٹی اندلس کی پہاڑی چوٹیوں میں سب سے بلند ہے۔ چھٹا چھوٹا پہاڑی سلسلہ انشارات جبل الثلج کے جنوب میں صوبہ غرناطہ میں واقع ہے۔ ان اہم پہاڑی سلسلوں کے علاوہ وہاں اور بھی چھوٹے بڑے پہاڑی سلسلے ہیں۔ ان پہاڑی سلسلوں سے بہت سے دریا نکلے ہیں۔ ان دریاؤں

ہیں سے کچھ بحر متوسط میں گرتے ہیں اور دوسرے بحر محیط یا آبائے جبل طارق میں گرتے ہیں۔
 جاڑے میں یہاں موسم نہایت خوش گوار ہوتا ہے، بارش ہوتی ہے اور گرمی
 میں گرم اور خشک ہوتا ہے۔ جنوبی حصے کی آب و ہوا معتدل ہے اور شمال کا موسم بہت ٹھنڈا
 ہوتا ہے۔ جلیقیہ یا غلیسیہ (Galicia) اور قنوریہ (Cantoria) میں موسلا دھار
 بارش ہوتی ہے اور میسیہ (Meseta) کے علاقوں میں بہت کم بارش ہوتی ہے۔ قشتالیہ
 (Castile) اور (La Mancha) کی سطح مرتفع خشک ہے اور زراعت کے لیے ناسازگار
 سمجھی جاتی ہے۔ تقریباً اس ہزیرہ نما کا نصف پہاڑوں اور گھنے جنگلوں سے محیط ہے اور
 پورے رقبے کا ۲/۳ حصے سے کم علاقہ زراعت کے لیے مخصوص ہے۔

مسلمانوں کے حملے کے وقت اندلس کے حالات

اسپین میں پانچویں صدی عیسوی میں قوطیوں (قوم گاتھ) کا دور دورہ تھا۔ انھوں
 نے ۴۱۹ء میں شیوانی اور الانی حکومتوں کو تباہ کیا۔ ۶۳۴ء میں پورے اسپین پر ان کی
 حکومت قائم ہو گئی۔ قوطی بادشاہ عیسائیت کے پیرو تھے، ان کی قوم اپنی عادات و اطوار کے
 اعتبار سے وحشی تھی۔ ان میں شدید مذہبی تعصب تھا، اسی لیے ان کے عہد حکومت میں اندلس
 کے یہودیوں پر بہت مظالم ڈھائے گئے۔ بادشاہ تخت نشینی کے وقت یہ حلف لیتے تھے کہ
 بے دینوں (یعنی یہودیوں) کو خواہ وہ کسی بھی منصب پر ہوں جلاوطن کر دیا جائے۔ چنانچہ
 بہت سے یہود جلاوطن ہوئے، کچھ قتل ہوئے، زندہ جلائے گئے، بہت سے غلام بنائے گئے،
 ان کی جائیداد اور دولت و ثروت لوٹ لی گئی۔ قوطی بادشاہت کا نظام قبائلی عصبیت
 مذہبی تعصب اور ظلم و استبداد پر مبنی تھا جس کی وجہ سے اسے سیاسی اور معاشرتی سطح پر
 استحکام حاصل نہ ہو سکا۔

قوطیوں میں ایک حکمران ویتزا (Witza 702-710) نے عوام میں بڑی مقبولیت
 حاصل کر لی تھی۔ یہودیوں کے ساتھ بھی اس کا رویہ نرمی اور رواداری پر مبنی تھا لیکن بعد
 میں وہ بھی عیش و عشرت میں پڑ گیا۔ کلیسا کے پادریوں کو دخل اندازی کا موقع مل گیا اور

ڈیزاکو تخت سے دستبردار ہونا پڑا۔ قوطی نسل سے باہر کا ایک شخص راڈرک بیاسی سال کی عمر میں اس کا جانشین ہوا، کہا جاتا ہے کہ اس نے بادشاہ ڈیزاکو کا قتل کیا تھا۔ راڈرک کامیاب اور ہر دلعزیز حکمران ثابت نہ ہو پایا۔ قوطی تہرادے اس کے مخالف ہو گئے۔ اندلس کے عوام میں باغیانہ جذبات پرورش پانے لگے۔ اس سیاسی تناظر میں طارق بن زیاد اس ملک میں فاتحانہ داخل ہوا اور اس نے اپنی کامیاب فوجی مہموں کے ذریعے راڈرک کی حکومت کو ختم کر دیا۔ کاؤنٹ جولین کا مسلمانوں کی اس کامیابی میں بڑا حصہ ہے۔ اس نے نہ صرف سبتہ (Centa) مسلمانوں کے حوالے کر دیا بلکہ اسپین کی فتح کے لیے ہر ممکن تعاون مسلم فوج کو دیا، جہاں اندلس کا شکار عوام، بد نصیب غلام، مصیبت زدہ زرعی غلام، مظلوم یہود اپنی نجات کے لیے کسی مسیحا کے منتظر تھے۔

فاتح اندلس طارق بن زیاد (۹۲-۹۳ھ/۷۱۱-۷۱۲ء)

طارق نسلًا بربر، افریقہ کا باشندہ اور والی افریقہ موسیٰ بن نصیر کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس کی صلاحیتوں سے متاثر ہو کر موسیٰ بن نصیر (والی افریقہ) نے اسے فوجی خدمات پر مامور کیا۔ پہلے شمالی افریقہ میں طنجہ کا والی اسے بنا یا گیا۔ اندلس کے ساحلی علاقے کے گورنر کاؤنٹ جولین سے اس کے مراسم و روابط پہلے سے قائم تھے، جولین اندلس کے سابق گاتھ حکمران ڈیزاکو کا داماد تھا۔ اس کی لڑکی فلورنڈا وہاں کی پرانی رسم کے مطابق طلیطلہ میں اندلس کے نئے حکمران راڈرک کے شاہی محل میں تعلیم و تربیت کے لیے رہتی تھی، جب وہ جوان ہوئی تو راڈرک اس کے حسن و جمال کا عاشق ہو گیا اور پھر اس نے اپنے شاہی اختیارات سے ناجائز فائدہ اٹھا کر اس کی عصمت کو داغدار کر دیا۔ اس شرناک حرکت کی خبر جب سلورنڈا نے اپنے باپ کاؤنٹ جولین کو پہنچائی تو اس کی غیرت و محبت نے اسے انتقام پر اکسایا۔ اس نے پختہ عزم کر لیا کہ راڈرک کو تخت بادشاہی سے محروم کر کے دم لے گا۔ چنانچہ وہاں پہنچ کر پہلے اس نے اپنی بیٹی کو راڈرک کے بچے سے چھڑانے کے لیے اپنی بیوی کے بستر مرگ پر بٹھنے کی فرضی داستان سنائی، چنانچہ بادشاہ نے فلورنڈا کو اپنی ماں سے ملنے کی اجازت دے دی۔ روانگی

وقت راڈرک نے جولین سے کہا "منا ہے افریقہ کے باز بہت اچھے ہوتے ہیں، چند باز
لے دینا۔" کاؤنٹ جولین نے جواب دیا "اگر میں زندہ رہا تو ایسے باز بھیجوں گا جن کو آپ نے
میں نہ دیکھا ہوگا۔"

جولین نے سبتہ (Cueta) واپس آتے ہی شمالی افریقہ کی اسلامی حکومت کے
سے "بازوں" سے اندلس پر حملہ آور ہونے کی بات چیت شروع کی۔ جولین نے براہ راست
موسیٰ بن نصیر سے بھی اس سلسلے میں مراسلت کی۔ موسیٰ بن نصیر نے اس موقع کو قیمتی سمجھ کر
حد میں خود قیروان سے سبتہ آیا۔ جولین نے اس کا خاطر خواہ خیر مقدم کیا۔ موسیٰ بن نصیر نے
میں کے عزم و ارادے کو پوری طرح آزمانے کے بعد خلیفہ ولید بن عبد الملک (۶۱۵-۶۰۵ء) سے
حالت طلب کی، خلیفہ ولید نے بڑی فوج کشی سے باز رہنے کی ہدایت کی اور پہلے کسی چھوٹے لشکر کو
لے کر آزمانے کا حکم دیا۔

موسیٰ بن نصیر نے خلیفہ کی ہدایت کی تعمیل میں اپنے مولیٰ طریف بن مالک شعی کی سربراہی
میں ایک چھوٹا سا لشکر جو مرت چارو سجاہرین پر مشتمل تھا روانہ کیا۔ یہ لشکر جنوب مغربی اندلس
کے ایک ساحل پر اتر اوجس کا نام ہی طریف کے نام پر جزیرہ طریف (Tarifa) پڑ گیا اس
تے میں لوٹ مار کر کے یہ لشکر اندلس کے دوسرے شہر جزیرہ خضرا (Algeciras) میں اتر
مال بھی قتل و غارت، لوٹ مار اور مال غنیمت اور قیدیوں کو لے کر دوہ رمضان ۹۱ھ میں کامیابی
لے کر واپس لوٹ آیا۔

طریف کی کامیابی کے بعد موسیٰ بن نصیر نے طارق بن زیاد کی سپہ سالاری میں ایک
مہم اٹھان لشکر اندلس پر حملے کے لیے روانہ کیا۔ اس لشکر کی مدد جولین نے بھی حسب وعدہ
کی۔ اس کے چار بحری جہاز افریقہ کے ساحل پر آئے اور طارق سات ہزار لشکر لے کر اندلس
رہا۔ اندلسی لشکر کی تعداد میں مورخین میں اختلاف ہے، یہ لشکر ۵ رجب ۹۲ھ
اندلس کی ایک پہاڑی پر اتر اوجس میں جبل طارق (Gibraltar) کے نام سے موسوم ہوا۔
جبل طارق کے آس پاس کے علاقے شہر قرطاجنہ (Cartea)، 'شہر جزیرہ طریف'،
جزیرہ خضرا، باسانی طارق کے زیر نگین آ گئے۔ ڈیوگ ٹھیوڈومر اس علاقے کا گورنر تھا۔ اس

نے مقابلے کی کوشش کی مگر اُسے ناکامی ہوئی۔ اس نے راڈرک کے پاس ان اضعیٰ حسہ
 اوروں کی اطلاع ان لفظوں میں دی: ”ہماری زمین پر ایک قوم اتر پڑی ہے۔ ہم نہیں جانتے
 کہ یہ آسمان سے نازل ہوئی ہے یا زمین سے نکل پڑی ہے۔“ اس خبر کو سن کر راڈرک نے
 مسلمانوں سے مقابلہ کرنے کے لیے قرطبہ پہنچ کر زبردست تیاریاں شروع کر دیں۔ طارق
 بن زیاد کو راڈرک کے لشکر جہاد کی خبر ملی تو اس نے موسیٰ بن نصیر سے مزید کمک طلب کی
 چنانچہ موسیٰ نے مزید پانچ ہزار فوج روانہ کی۔

راڈرک کی ایک لاکھ افراد پر مشتمل فوج کا بارہ ہزار افراد کے اسلامی لشکر سے مقابلہ
 وادی لگہ (The Guadalete) کے دائیں جانب مقام شریس (Xeres) (بعد میں اسے
 سیدونیا یا شیدونیا یا سیدونہ یا شذونہ بھی کہنے لگے تھے) میں ہوا۔ کاؤنٹ جولین طارق
 بن زیاد کے ساتھ تھا۔ اس کے افراد دشمنوں میں گھس کر جاسوسی، اختلاط اور تفرقہ کی چال
 اختیار کیے ہوئے تھے، دوسری طرف جولین قوطی شہزادوں کو راڈرک سے علیحدہ کرنے پر آمادہ
 کر رہا تھا۔ یہ شہزادے پہلے ہی سے راڈرک سے برگشتہ تھے۔ چنانچہ ان شہزادوں نے اپنی
 موروثی جاگیریں واپس دلانے کی شرط پر طارق کو اپنی مدد کا یقین دلایا۔ طارق نے شہزادوں
 کی یہ شرطیں منظور کر لیں اور ان میں یہ خفیہ عہد و پیمان ہو گیا۔ اس واقعے کے بعد راڈرک کے
 لشکر میں انتشار اور باغیانہ خیالات پرورش پانے لگے۔ دوسری جانب مسلمانوں کے لشکر
 میں دشمنوں کی کثرت، تعداد اور ان کے فوجی ساز و سامان دیکھ کر رعب طاری تھا۔ طارق نے
 ۲۷ رمضان المبارک ۹۲ھ (۱۹ جولائی ۷۱۱ء) کی اس تاریخی شب کو جس کی صبح نہایت روشن
 تھی ایک ایسی تاریخی تقریر کی جس سے ان میں جوش و ولولہ، حرکت و قوت اور غم و استغناء
 کی بے پناہ طاقت پیدا ہو گئی۔ اس نے حمد و ثناء کے بعد کہا:

”مسلمانو! یہ خوب سمجھ لو، اب تمہارے بھاگنے کی جگہ کہاں ہے؟ سمند
 تمہارے پیچھے ہے اور دشمن تمہارے آگے۔ خدا کی قسم اب سوائے
 پامردی و استقلال کے تمہارے لیے کوئی چارہ باقی نہیں رہا۔ یہی دونوں
 طاقتیں ہیں جو مغلوب نہیں ہو سکتیں، یہی دونوں فتح مند فوجیں ہیں

جنہیں فوج کی قلت تعداد نقصان نہیں پہنچا سکتی اور نہ کسی فوج کی کثرت،
 بزدلی، سستی، نامردی، اختلاف اور غرور کے ساتھ کسی کو فائدہ
 نہیں پہنچا سکتی، سمجھ لو! تم اس جزیرے میں ایسے ہی جیسے یمنائی
 بنیلوں کے دسترخوان پر ہوتے ہو، تمہارے دشمن اپنی فوج اور سامان
 جنگ کے ساتھ تمہارے سامنے آچکے ہیں، ان کے پاس سامان رسد کا
 ذخیرہ بھی وافر ہے، مگر تمہارے پاس کوئی سامان نہیں، بجز تمہاری
 تلواروں کے تمہارے لیے کوئی رسد نہیں، سو اس کے کہ تم اپنے
 دشمنوں کے ہاتھوں سے جھین کر حاصل کر لو، اگر تم نے کوتاہی کی اور کچھ
 حاصل نہ کیا تو تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی اور تمہارے دشمنوں کے دلوں
 میں تمہارا عجب پیدا ہونے کے بجائے تم سے مقابلہ کرنے کی ہمت
 پیدا ہو جائے گی۔ اس لیے تم اپنے آپ کو کسی ایسی روائی میں پڑنے سے
 اس سرکش (راڈرک) کو زیر کر کے بچا لو، جو اس قلعہ بند شہر سے تمہارے
 مقابلے کے لیے نکلا ہے، اگر تم اپنی جانوں پر کھیل جاؤ کامیابی تمہارے
 قدم چومنے کے لیے فرسش راہ ہے۔ میں تمہیں کوئی ایسی دعوت نہیں
 دیتا جس کو خود قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہوں، میں تمہیں ایسے مقام
 پر لایا ہوں جہاں سب سے سستی چیز انسانوں کی جانیں ہیں اور سب
 سے پہلے میں اپنے آپ سے شروع کرتا ہوں، یہ خوب یقین رکھو کہ اگر
 تھوڑی دیر کی تکلیف اٹھا لو گے تو اس کے بدلے میں ایک زمانہ دراز
 ہمک عیش و راحت اٹھاؤ گے، تم اپنی جانوں کو میری جان سے زیادہ
 قیمتی نہ بناؤ، تمہارا اور میرا حصہ برابر ہے، اس وقت جو کچھ جزیرہ
 میں ہے، وہ سب کچھ تمہارا ہے، یہیں وہ خورش تو بصورت یونانی
 لڑکیاں ہیں جو موتی اور مرجان سے مزین، سنہرے لباس میں ملبوس
 اور امراء و ماحدار سلاطین کے محلوں کی زینت ہیں۔ امیر المومنین ولید بن

عبدالملک نے تم جیسے بہادروں کو اس لیے منتخب کیا ہے کہ تم اس جزیرے کے تاجداروں اور رئیسوں کے داماد بن جاؤ، یہاں کے بہادروں اور شہسواروں کو دو ہاتھ کرلو، تم اس جزیرے میں اللہ کے بول اور اس کے دین کو سر بلند کرنے کے لیے آئے ہو اور اس کا اجر پاؤ گے، یہاں کا مال غنیمت صرف تمہارے ہی واسطے ہے، تم جس عزم پر استوار ہو گے، اللہ اس میں تمہاری مدد کرے گا اور دونوں جہاں میں تمہارا نام باقی رہ جائے گا۔

یہ خوب سمجھ لو، میں تمہیں جو دعوت دے رہا ہوں، اس کو قبول کرنے والا سب سے پہلا شخص میں ہی ہوں، مجھے تم جو کچھ کرتے دیکھو، اسی کی پیروی کرو، اگر میں حملہ کروں تم بھی ٹوٹ پڑو۔ اگر میں رک جاؤں تم بھی ٹھٹھک کر رک جاؤ، لڑائی کے میدان میں سب مل کر ایک شخص واحد کی ہیئت اختیار کرلو، جس وقت دونوں فوجیں ٹکرائیں گی، اس وقت میں خاص طور پر اس سرکش (راڈرک) کی طرف رخ کروں گا، اگر میں اس سرکش کا کام تمام کرنے کے بعد مارا جاؤں تو میں تمہارے کام کو پورا کر جاؤں گا، تم بہادر اور عقلمند ہو، اس کے بعد تم اپنے کاموں کو خود سنبھال سکتے ہو، اور اگر میں اس تک پہنچنے سے پہلے ہی مارا جاؤں تو تم میرے اس عزم کو پورا کر لینا، اور اس پر حملہ آور ہو کر اس کا کام تمام کرنا، اور اس جزیرے کی فتح مکمل کر لینا، کیوں کہ اس کے قتل کے بعد ان کی ہمتیں چھوٹ جائیں گی۔

اگر میں مارا جاؤں تو غمگین نہ ہونا، رنج و ملال نہ کرنا اور نہ آپس میں جھگڑ کر ایک دوسرے سے لڑنے لگنا ورنہ تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔ اور دشمنوں کے لیے تم بیٹھ بھیر دو گے اور قتل و گرفتار ہو کر برباد ہو جاؤ گے خبردار! پستی کو قبول نہ کر لینا اور اپنے کو دشمنوں کے حوالے نہ کر دینا

تمہارے لیے مشقت و جنگش کے ذریعے شرف و عزت، راحت و آرام اور حصول شہادت کے ذریعے ثوابِ آخرت مقدر کیا گیا ہے۔ ان سعادتوں کے حاصل کرنے کے لیے آگے بڑھو، اگر تم نے یہ کریا تو اللہ کا فضل و احسان تمہارے ساتھ ہے، وہ تمہیں آئندہ ہونے والے بڑے گھائے سے اور کل اپنے جاننے والے مسلمانوں کے درمیان بڑے نغٹوں سے یاد کیے جانے سے بچائے گا۔ پس اب میں حملہ آور ہوں گا اور اس پر چھاپا دوں گا۔ میرے ملے آور ہوتے ہی بہادر و تم بھی جھپٹ پڑنا۔“

راڈرک نے میدانِ جنگ میں اپنی فوجوں کی صف بندی کی، دوسری طرف طارق اپنے ساتھیوں کے ساتھ اپنی فوج کے آگے تھا۔ گھسان کی جنگ شروع ہوئی۔ اسی اثنا میں پہلے سے طے شدہ پروگرام کے تحت قحطی شہزادے طارق سے آملے جو پہلے راڈرک کے مہمہ و میسرہ سپاہ کے سربراہ تھے، چنانچہ مہمہ و میسرہ کے پاؤں اکھڑ گئے۔ یہ جنگ کئی روز تک جاری رہی۔ ایک روز طارق مجاہدین کو لیتا ہوا راڈرک کے قریب جا پہنچا، جو بھی طارق اس کے قریب پہنچا۔ راڈرک نے فرار ہونے ہی میں اپنی عافیت سمجھی۔ تعاقب کے باوجود نہ پایا۔ کہا جاتا ہے کہ وادی لکھ کی لہروں نے اس کو دبوچ لیا۔

راڈرک کی پسپائی اور اس کے فرار ہوتے ہی اس کی فوج نے ہتھیار ڈال دیے۔ طارق کو اتنی شان و آبرو کا میابی کی امید نہ تھی۔ اس نے موسیٰ بن نصیر کو فوراً اس کی اطلاع دی، موسیٰ نے جوابی خط میں طارق کو مزید فوجی اقدام کے لیے اس کی آمد تک روک دیا، لیکن طارق سیاسی مصلحت اسی میں سمجھتا تھا کہ اس موقع سے مزید فائدہ اٹھایا جائے کہیں ایسا نہ ہو کہ عیسائی فوج اور رعایا از سر نو منظم ہو جائے اور اس کے لیے نئی دشواریاں پیدا ہو جائیں۔ چنانچہ اس نے مال غنیمت جمع کر کے واپس لوٹنے یا موسیٰ کا انتظار کرنے کے بجائے مزید شہروں کو فتح کرنا شروع کر دیا۔

وادی لکھ کی جنگ میں کامیابی کے بعد طارق مدینہ شہزادہ (Medina)

(Sidonia المدور Almadovar)، قرمونہ (Carmona) کی جانب بڑھا اور انھیں

فتح کرنے میں اسے کوئی خاص دشواری پیش نہ آئی۔ پھر وہ اشبیلیہ (Sevilla) کے شہر استیجا (Ecija/Astija) پہنچا، یہ شہر دریائے شنیل (The Xenil) کے کنارے واقع ہے جہاں دو ماہ کی فیصلہ کن جنگ کے بعد جزیرہ کی ادائیگی اور شہر کے والی کی حسبِ منشاء شرائط کی منظوری پر یہ شہر مسلمانوں کے قبضے میں آیا۔ طارق اپنی ماتِ بل تسخیر فوج کے ساتھ مختلف شہروں کو فتح کرتا ہوا آگے بڑھا۔ موسیٰ بن نصیر نے مزید آگے بڑھنے سے باز رہنے کی ہدایت کی مگر طارق اسپینی حوام اور امراء کے خوف و ہراس سے فائدہ اٹھانا چاہتا تھا۔ اس نے اپنی پیش قدمی جاری رکھی۔ طارق بن زیاد کے حکم سے مغیث الرومی نے اپنی فوجی صلاحیتوں اور تجربوں سے قرطبہ (Cordova) فتح کر لیا، دوسری طرف ایک دوسرے فوجی دستے نے مالطہ (Malaga) تدمیر (مرسیہ) کے قوطی سردار (Theodomir) کے نام کی معرکہ شکل ہے اور البیرہ (Elvira) کو زیرِ یگیں کیا۔ تدمیر کے عیسائی حاکم تھیوڈومیر نے مسلمانوں کی اطاعت قبول کر لی اسے اس کی حکومت پر باقی رکھا گیا جس علاقے پر اس کی حکومت برقرار رہی۔ عربوں نے اس کا نام تدمیر رکھ دیا۔ یہ علاقہ موجودہ صوبہ مرسیہ (Murcia) میں واقع ہے۔ تدمیر کے مرنے کے کچھ عرصے بعد اس علاقے کا براہِ راست انتظام مسلمانوں کے ہاتھ میں آیا۔

قوطیوں کا دار الحکومت طلیطلہ (Toledo) کو طارق بن زیاد نے یہودیوں کی مدد سے فتح کیا۔ مسلم فوج کے آنے کی خبر سننے ہی شہر کے رؤساء اور پادری شہر چھوڑ کر بھاگ گئے۔ یوں ۷۱۱ء کے موسمِ گرام کے اختتام تک طارق بن زیاد اسپین کے نصف حصے پر قابض ہو گیا۔ اس نے قوطی حکومت کا خاتمہ کر کے مسلمانوں اور ان کے حلیفوں کو ان شہروں میں آباد کیا جنہیں عیسائی امراء چھوڑ کر شمال میں پناہ گزیں ہو گئے تھے۔ مسلم امراء جنہوں نے متعدد اضلاع اور شہروں کو فتح کیا تھا انھیں اعلیٰ عہدے دیے گئے۔

اندلس میں موسیٰ بن نصیر کی آمد

موسیٰ بن نصیر نے طارق بن زیاد کو مزید فوجی پیش قدمی سے روکا تھا لیکن طارق نے

حولاً اپنے افسر کے حکم کی نافرمانی کی۔ موسیٰ بن نصیر طارق کی حکم عدولی سے بے حد ناراض تھا۔ وہ ٹھہرا ہزار فوج کے ساتھ جون ۶۷۱۲ء میں جزیرہ خضرا کے پاس ایک پہاڑی پر اترا۔ اس روح میں حبیب بن ابی عبدہ فہری جیسے معنی امرا بہت سے تابعین اور بربر سردار موجود تھے۔ کاؤٹ جولین کئی عیسائی شہزادوں کے ساتھ موسیٰ بن نصیر کے ساتھ تھا۔ موسیٰ بن نصیر نے بے راستے کو اختیار کیا جس سے اس کا سامنا طارق سے نہ ہو۔ اس نے پہلے ان شہزادوں کی فتح مکمل کرنی چاہی جو دوبارہ سرکشی پر آمادہ تھے جیسے مدینہ شہزادہ اور قمر بن۔ اسٹیبیلو کو موسیٰ بن نصیر نے چند مہینوں کے محاصرے کے بعد فتح کیا۔ پچھ کبلہ (Niebla) اور باجہ (Beja) شہروں کو فتح کیا۔ مارچ۔ اپریل ۶۷۱۲ء میں وہ مارده (Merida) پہنچے اور اس کا محاصرہ کر لیا۔ شہزادوں نے اپنے قلعوں اور مورچہ بند فصیلوں کے ذریعے مسلم افواج کا مقابلہ کیا تقریباً ایک سال کے محاصرے کے بعد یہ شہر جون ۶۷۱۳ء میں فتح ہوا موسیٰ نے اس کے بعد طلیطلہ کا رخ کیا۔ طارق نے طلیطلہ سے باہر طلبیہ (Talavera de la Reyna) میں اس کا استقبال کیا۔ موسیٰ بن نصیر نے طارق سے باز پرس کی۔ بعض مورخین کے مطابق طارق کی نافرمانی کے جرم میں اسے کوڑے بھی مائے تاہم بعد میں ان دونوں میں مصالحت ہو گئی۔ پھر دونوں ارغون (Aragaoon) کی طرف روانہ ہوئے۔ ارغون کے گورنر کاؤٹ فورٹون (Count Fortun) نے موسیٰ کی اطاعت تسلیم کر لی اور اس نے اسلام قبول کر لیا۔ سرسٹ (Saragossa/Zaragoza) برشلونہ (Barcelona) اشتورق (Astorga) وغیرہ نے ہتھیار ڈال دیے دو سال کے اندر تقریباً پورا اسپین بشمول موجودہ پرتگال اور شمال کے جبل (Pyreness) ایک مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا۔

ابھی طارق بن زیاد اور موسیٰ بن نصیر کی فتوحات اور انتظامی امور کا سلسلہ جاری ہی تھا کہ خلیفہ ولید بن عبد الملک کا ایک قاصد ابو نصر طارق بن زیاد اور موسیٰ بن نصیر کو دمشق بلانے آ پہنچا۔ خلیفہ کے حکم کی تعمیل میں یہ دونوں واپسی کے لیے تیار ہو گئے۔ اندلس چھوڑنے سے پہلے موسیٰ بن نصیر نے نئے مفتوحہ ملک کے تمام ضروری انتظامات کر دیے اس نے اپنے بیٹے عبد العزیز بن موسیٰ بن نصیر کو اندلس میں اپنا جانشین بنایا۔

ابھی موسیٰ دشت سے واپسی کے راستے میں تھے کہ انھیں پہلے خلیفہ ولید بن عبد الملک کے خط سے ان کی بیماری کی اطلاع ملی جس میں تاکید تھی کہ وہ جلد دار الخلافہ پہنچ جائیں پھر دوسرا خط اسے ولی عبد سلیمان بن عبد الملک کا ملا کہ وہ اپنی آمد کو ولید کی موت تک مؤخر کر دے۔ موسیٰ بن نصیر خلیفہ کے حکم کی تعمیل میں تیزی سے دشت کی طرف بڑھتا رہا۔ وہ ولید بن عبد الملک کی موت چالیس دن پہلے فروری ۶۱۵ء میں دشت پہنچا۔ ولید نے اس کا شان دار استقبال کیا لیکن سلیمان بن عبد الملک کو یہ باتیں اچھی نہ لگیں اس نے خلافت کا عہدہ سنبھالتے ہی موسیٰ بن نصیر کو ذلیل کرنے کے کردار کو مجروح کر کے اور ان کے فوجی و انتظامی کارناموں کو بے وقعت بنانے کی ادھی اور ذلیل حرکت کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ موسیٰ بن نصیر کے ساتھ سلیمان نے جو کچھ کیا وہ ظلم اور نا انصافی کا بڑا نمونہ تھا۔

موسیٰ بن نصیر نے ۸۔ برس کی عمر میں جولائی ۶۱۶ء ذی الحجہ ۹۷ھ میں ح کے سفر کے دوران وفات پائی۔

طارق بن زیاد کے ساتھ خلیفہ سلیمان بن عبد الملک کا معاملہ بھی مناسب تھا۔ اس نے فاتح اندلس کو اپنی بقیہ زندگی گنہگار میں گزارنے پر مجبور کر دیا۔ اسی لیے اس کے بعد اس کی باقی زندگی کے حالات تاریخ میں نہیں ملتے۔

حواشی

۱ - گستاو لیبان : تمدن عرب۔ اردو ترجمہ : سید علی بلگرامی، لاہور، ت، صفحہ ۱۰

۲ - تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ محمد عنایت اللہ، اندلس کا تاریخی جغرافیہ، اسلام آباد

۱۹۸۶ء، صفحات ۲۰۴

۳ - تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ اندلس کا تاریخی جغرافیہ، حوالہ سابق، صفحات ۳۵-۲۷

۴ - فلپ۔ کے۔ حتی نے اس واقعے کو فرضی قرار دیا ہے لیکن ایک تاریخی واقعے کو فرضی قرار

دینے کی کوئی وجہ درج نہیں کی ہے۔ ملاحظہ ہو: فلپ۔ کے جتّی History of the
Arabs 'ماروسم' لندن، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۴۴۴، حاشیہ۔ فلپ کے جتّی کے موقف کی تردید

کے لیے دیکھیے۔ ایس۔ ایم۔ امام الدین A Political History of

Muslim Spain دھاکر، ۱۹۶۹ء، صفحات ۱۵-۱۴

۵۔ ریاست علی ندوی، 'تاریخ اندلس' جلد اول، 'عظیم گزشتہ'، ۱۵۵۰ء، صفحات ۶۷-۶۶

۶۔ طارق بن زیاد کی تقریر کے یہ اردو الفاظ مولانا ریاست علی ندوی کی کتاب 'تاریخ اندلس حوالہ'
سابقہ صفحات ۶۲-۶۱ سے ماخوذ ہیں۔ انھوں نے نفع الطب جلد ۱، صفحہ ۱۱۲ اور کتاب الماتہ
والسیات، جلد ۲، صفحہ ۶۰ سے مرتب کیا ہے۔

فارسی زبان و ادب ہندوستان میں

قمر غفار

وقت بدلتا ہے جغرافیائی ماحول تغیر پذیر ہو جاتا ہے۔ تاریخ کے دھائے اپنا رخ موڑ لیتے ہیں۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ دنیا کی قدریں، اس میں بسنے والوں کے ذہنی رجحان اور کیفیات کے ساتھ بدلا کرتی ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے اپنی تالیف ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ کے دیباچے میں کیسی مدلل تصویر کشی کی ہے لکھتے ہیں :

”وہ ہندو قوم جسے علامہ البیرونی بے حد تعز و پسند اور خود پسند کہتا ہے جس کے نزدیک دید مقدس کے علاوہ کوئی کتاب الہامی اور آسمانی نہیں اور جو اپنے علوم، اپنے کلچر اور اپنی روایات پر اس قدر ناز ال ہے کہ اپنے سوا سارے عالم کو ناشائستہ تصور کرتی ہے۔ اب اس کے افراد ’مزامیاں‘ کہلانے پر غر کرتے ہیں۔ شکر اور کیلا، اُتسی داس اور رامائن کے اقوال کے بجائے وہ صدی اور حافظ، خیام اور رومی کے کلمات اور اشعار سے اپنے کلام کو آراستہ کرتے ہیں۔ تقریباً ہر ہندو مصنف اپنی تحریر کو بسم اللہ الرحمن ... سے شروع کرتا ہے اور طلب توفیق پر ختم کرتا ہے۔ اسلامی مہینوں کی تنظیم کرتا ہے اور مسلمانوں کے طریقوں اور رسموں کی عزت کرتا ہے۔ یہ حقیقت میں ایک مجید العقول

انقلاب تھا جس کی ذمے داری بڑی حد تک فارسی زبان کی تعلیم تھی جس کی بے نظیر سادگی، بے مثل رنگینی، دلآویز شیرینی اور حقائق سے لبریز بلاغت نے آہستہ آہستہ دماغوں کو متاثر کیا اور ہندوستان میں اسلامی ہندی کلچر کا ایک ایسا آمیزہ تیار ہوا جس کی نظیر دنیا میں کم ملتی ہے۔

اب اس دور کو اپنی صفات کے ساتھ آج کا ذہن قبول کرے یا نہ کرے یہ ایک اربخی دستاویز ہے جس کو چھٹلایا نہیں جاسکتا، نظر انداز کر دیں وہ اور بات ہے بہر حال :

تہذیب کے امکان بدل جاتے ہیں

تاریخ کے عنوان بدل جاتے ہیں

ہر دور کا ماحول الگ ہوتا ہے

ہر دور کے انسان بدل جاتے ہیں

اگرچہ فارسی زبان و ادب کے آغاز کا پیوند ہندوستان میں غزنوی حملوں سے جوڑا جاتا ہے مگر داستان اس سے بھی قدیم ہے لیکن یہ بھی اپنی جگہ ایک امر واقعہ ہے کہ مغل حکومت کو اس کے نقطہ عروج کا زمانہ اور ہندو مسلم تہذیب کے امتزاج کا حسین سنگم کہا جاسکتا ہے جس کی بنیاد ان محبتوں اور مساجد کے ذریعے بڑی جہاں ہندو مسلم بغیر کسی مذہبی امتیاز کے تحصیل علم کے لیے آتے تھے اور یہی کلچر ورلڈ وائل باہمی بھائی چارے اور محبت و یکجہت کے پردے کی آبیاری کر کے اس کو تناور درخت بنا رہا تھا۔

تاریخ کے آئینے میں ذرا سا جھانکیں تو منظر اس سے پہلے کی جھلک دکھاتا ہے کہ تیسری صدی عیسوی میں صفاریوں نے جو ایرانی النسل تھے سندھ کو فتح کیا اور اس طرح پہل مار یہاں کے باسیوں کو فارسی زبان کے لوگوں سے میل جول کا موقع ملا۔ اصطخری اور ابن حوقل نے اپنی تالیفات المسالک والممالک میں لکھا ہے کہ صفاریوں کے عہد میں مکران کے لوگ فارسی اور مکرانی بولتے تھے۔ اس زمانے سے لے کر دقت گزرنے کے ساتھ ساتھ زبان و ادب اور تہذیب و تمدن کا رشتہ باہم استوار ہی ہوتا گیا یہاں تک کہ بعض اوقات جدناز

تمیز کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔

زبانِ دادب کا یہ لین دین کوئی دن دسے ٹریفک نہیں تھا بلکہ داد و ستد کے پلڑے کسی کسی شکل میں تقریباً ہم وزن ہی رہے۔ ایک طن فاری رواج کا لفظ 'دودج' ہندو لیکھلوں کی شکل میں نظر آتا ہے تو دوسری طرف ہند کے کلچر اور زبان کا گہرا رنگ امیر خسرو کی شاعری اور آثار (دوسری تصانیف) کے تا بلو پر پوری آن بان کے ساتھ مسکراتا ہے۔ اب یہ اور بات 'فارسی زبان نے اپنی شیرینی اور غنی ہونے کے سبب اگر ہندوستان کی بیشتر زبانوں کے دامن پر اپنے موتی ٹانگ دیے ہیں تو فارسی کی چادر پر ہندی الفاظ جگنو کی طرح جگمگاتے نظر آتے ہیں۔ ہندوستان میں دن کو آٹھ پہروں میں بانٹ گیا ہے۔ پہر کو گھڑی بھی کہتے ہیں عمل صالح میں جوشا بھال کے دور کی تاریخ ہے صالح کنبو نے کس انداز سے گھڑی کا لفظ فارسی عبارت میں استعمال کیا ہے ملاحظہ ہو :

"بعد از گذشتن سہ و نیم گھری کہ بحساب دقیقہ سنبان ساعت شناس یک ساعت و بیست و چہار دقیقہ باشد" یا جیسے لفظ شادی جس کو فارسی زبان میں عام طور سے خوشی و مسرت کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور ہندوستان میں اس کے معنی و مفہوم ازدواج کے ہیں۔ تاجاری دور کے سفیر نے اپنے سفر نامہ انگلستان بعنوان "حیرت نامہ سفراء" میں کلمہ شادی کو ازدواج ہی کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اسی طرح فیضی کے خطوط کے مجموعہ لطیفہ فیاضی میں "یان" سے ضیافت کا تذکرہ ملتا ہے۔ کلمہ یان جو اپنے قالب و مفہوم دونوں کے اعتبار سے ٹھیک ہندوستانی ہے۔ ایک اور جگہ "کیلے" کے لیے موز کی جگہ کیلے ہی لکھا ہے۔ بہر حال ان چند تشنہ مناوں سے مراد یہ ہے کہ فارسی زبانِ دادب بھی یہاں کے کلچر اور زبان سے بے ساختہ متاثر ہوا۔

یہ اثر و نفوذ اور پسندیدگی کوئی اجباری چیز نہیں تھی کہ صاحبِ حاکم وقت کی زبان ہے اور سب پر قانونی طور پر لاگو کی جاتی ہے۔ یہ اور بات کے امور مملکت میں دخیل عہدہ داران کو فراموش کی انجام دہی اور معاملات کی جانچ پڑتال کے لیے جاننا ضروری لگا ہو در۔ یہ تو زبان کی خود اپنی شیرینی اور زیبائی ہے کہ دوسروں کو اپنی طرف متوجہ

کرتی ہے، فارسی جو گل و بلبل کی زبان، تہذیب و تمدن کی پہچان، علم و حکمت کی دعویٰ دار، تصوف و عرفان کی علمبردار، عشق و محبت کی رازدار ہے، وہ تو خود دلوں میں اور زبانوں میں اپنا گھر بناتی چلی گئی۔

تہذیب و زبان کے اس امتزاج و اتحاد نے جہاں ہندو فارسی اہل مسلم کو جنم دیا وہاں غزنوی دور سے مسلمان فارسی گو شعرا، ملی جلی ہندی فارسی میں بھی طبع آزمائی کرتے رہے۔ اب ان کی کاوشیں دست و برد زمانہ کا شکار ہو جائیں وہ الگ سی مات ہے جیسے مسعود سعد سلمان کا ہندی دیوان یا غوری دور حکومت کی تالیف "پرتھوی راج راسا" جس کی صحت پر محققین متفق الرائے نہ ہوں یہ اُن کا میدان ہے۔ بہر حال چاند کوی کی ہندی میں فارسی زبان کی چاشنی خوب موجود بتائی جاتی ہے اور یوں آہستہ آہستہ وقت کے ساتھ پختہ پختہ شاعریوں کا ایک طبقہ فارسی میں اپنی تصانیف یا دگار چھوڑتا چلا گیا۔ سکندر لودھی کے دور کی یادگار زبر بن نام کا ایک ہندو شاعر، اس کا شعر ملاحظہ ہو :

دل خون نشدی چشم تو خنجر نشدی گر
رہ گم نشدی زلف تو ابتر نشدی گر

اس طرح دھیرے دھیرے فارسی کی شیرینی اہل ہند کے دل و دماغ میں سرایت کرنے لگی جس کا اثر ان کی چال و چال رفتار و اطوار میں نمایاں ہوا۔

ہم نے تہذیبوں اور زبان کے ملاپ کی تصویر کشی میں ہندی و فارسی دونوں کے نفوذ کا رُخ نمایاں کرنے کے لیے نخلِ عہد میں خاص طور سے دورِ اکبری اور اس سے ماقبل امیر خسرو کو مثال بنایا ہے۔ جہاں ایک طرف فارسی تہذیب کے گلاب کھلتے ہیں تو دوسری طرف ہندی گلستانِ ادب اپنی بہار دکھاتا ہے۔

ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامے میں ایک عجیب و غریب حکایت نقل کی ہے۔ اگر اس کو مکمل طور پر صحیح مان لیا جائے تو یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس عہد کی خواتین بھی اس زبان سے نا آشنا نہیں تھیں۔ وہ لکھتا ہے، ایک ہندو بیوہ سستی ہونے کے لیے آگ کے شعلوں کے پاس کھڑی ہے وہ لوگوں سے بگڑ کر کہتی ہے :

• ماری ترسانی از آتش - مای دانیم او آتش است رہا کنی مارا۔

بہر حال اس طرح کامل اور رد عمل قانونِ فطرت کے مطابق ہے جب دو برتن یکجا ہوں تو ٹکراتے ہیں اور اس سے کھٹک کی آواز ظہور میں آتی ہے اور جب معاشرتی، سماجی اور سیاسی نال میل ہو تو پھر ایک تیسری تہذیب وجود میں آتی ہے۔ جس کو ملی جلی تہذیب کہتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عہدِ منول سے پہلے فارسی کا رچاؤ اس طرح کیوں نہ ہوا؟ تو ظاہر ہی بات ہے مغلیہ دورِ حکومت تک فارسی سرکاری زبان تسلیم نہیں کی گئی تھی اور دوسرے اس سے قبل انگریزی کا اہم حکمہ غیر مسلموں کے ہاتھ میں تھا جن کی زبان ہندی تھی لیکن جب راجہ ٹوڈرل نے ہندی کی بجائے فارسی کو دفتری زبان قرار دیا تو ہندو حضرات تیزی سے اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اپنی ذہانت و مہارت کا ثبوت دیا۔ اکبری عہد میں نہ صرف فارسی خوب پھیلی پھولی بلکہ ہندی بھی ہر لحاظ پر رہی۔ خود اکبر کے زمانے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اکبر کے پھلے پھولے ہندی میں شعر کہا کرتا تھا۔ اسی گنگا جمنی دور میں ترجمہ و تالیف کا کام بھی تیزی اور بہتات کے ساتھ ہوا جس کے نتیجے میں مہاجرات، راجائن، ریدائنل و دمن، ایلادائی وغیرہ فارسی تراجم وجود میں آئے۔

اسی اختلاط کے نتیجے میں جہاں سبک ہندی اور ہندو مسلم فنِ معماری کا وجود ظہور میں آیا وہیں مصوری کے میدان میں ہندی ایرانی دبستان نے جنم لیا۔ تیرفن موسیقی میں تبادولے کی ابتدا ہوئی۔ خیالِ راگ۔ جس کا مجدد سلطان حسین شرتی کہا جاتا ہے ہندو موسیقی میں رواج پا گیا اور ہندی موسیقی کا جزو "دھپڑ" مسلم موسیقی میں پوریت ہو گیا۔ شتو کے گونے بھی ہندو اکابرین کی آمد کی رنٹھوں سے خالی نہیں رہے۔ جہاں راجہ ٹوڈرل رنٹ منوم کی شخصیات نمایاں ہیں۔

ٹوڈرل کی تصنیف خاتونِ اسرار جس کا سنو ڈاکٹر سید عبداللہ کی "خلاصہ پنجاب" میں پرنٹس کی لائبریری میں موجود ہے اس کی ابتدائی ملاحظہ فرمائیں :

"سپاس بقیاس حضرت مالک الملکی کہ خانہ بہ در وجود انساں
راہِ چراغ عقل منور گردانید و نور انسان و معرفت بھرو دہی شمس۔"

انوار بخشیدہ راجہ ٹوڈر مل از دیر باز رہ گم کردہ خاورستان جہل و نادانی بود۔ برہمہری کرم عیم خویش راضی گلستان معرفت گردانید۔

راجہ ٹوڈر مل کی یہ تصنیف مشکوک۔ بہر حال اس کی تہوں کو زیر و زبر کرنا محققین کا کام ہے۔ ہماری کوشش کا دائرہ تو فارسی نفوذ کی حد تک ہے۔

اکبری دور کے پیداوار شعرا میں ایک شاعر مرزا منوہر تو سنی ہے جس کو نہ صرف سناری سے شغف ہے بلکہ خیالات میں اسلامی آئینہ نش بھی۔ یہ ایونی نے اس کے حالات میں لکھا ہے :

"منوہر نام دارد ولد لون کرن' راجہ ساتر است کہ در نیک زار مشہور است
و این حصہ نمک در سخن او تاثیر این سرزمین است۔ صاحب حسن
غریب و ذہین عجیب است اول اور احمد منوہری خواندند بعد از آن مرزا
منوہر خطاب یافت و بدینش با وجود کفر' بشرق و انتقام مباحات بہین
محمد منوہری گفت صرہ مرضی طبع پادشاہی نبود طبع نعلی دارد از دست۔
شیخ مستغنی برین و برہمن منور و کفر
سب حسن دوست را با کفر و ایمان کار نیست

ایک اور :

بی عشق تو در درجہ گر باب نار است
بی درد تو در سرم سر امرت نار است
بت خانہ و کعبہ صرہ دوزوم کفر است
مارا بہ یگانگی ایزد کار است

زمانی کہ تخلص بوی دادند این چند بیت گفتہ کہ :

شریت آشامیا در بزم مادر دی کشان
کز بگر در کف کباب و خون دل در ساغوات

جنگ مردانت حزن از جان و دل گفتن بعشق
دل چو خونِ سخت بستہ جان چو بادِ مہر است
تو سنی پرورہ سمند شوق در میدانِ عشق
می رسی ایمین بمقصدِ صبرت چون اکبر است

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی مدح میں لکھتا ہے:

تعالی اللہ عجایب بارگاہِ است
کہ غیر از کعبہ و بیت خانہ را صست
علی بجزیدہ لطف اللہ است
بہ عشر مہربان را عذر خواہ است
نہ گنجد و صفت حیدر در بیانِ ہا
بود در منقبتِ تاسر زبا نہا

پس اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک طرف آخری عمر میں دارا شکوہ کا بھکاؤ و دیوانت کی طرف ہے تو دوسری طرف ہندو شعرا کا دل بھی اسلام دوستی اور اس کے قہر مانوں سے خالی نہیں۔

تیرھویں صدی ہجری میں گنیش داس کی تالیف منشآت منشی جو چار فصلوں پر پھیلی ہوئی ہے اس میں پہلا خط خدا کے نام ایک عریفہ ہے اور بھگوان داس ہندی نے اپنی تالیفات سفینۂ ہندی اور تذکرہ حدیقہ ہندی کے ساتھ ساتھ رسول اکرمؐ کے حالات زندگی پر بھی ایک رسالہ سوانح النبوة کے نام سے تحریر کیا ہے۔

فارسی زبان و ادب کا مزاج شروع ہی سے روادارانہ رہا ہے۔ اس کے یہاں صنم و خدا، دیر و حرم، کعبہ و بیت خانے میں کوئی فرق نہیں رہا جس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ ساتھ ہی مسلمانوں میں ایک مخصوص قسم کا تصوف و دیانت کے سبب سے آیا جو دو قوموں کے بیچ میل و محبت اور یکجہانگت کا پل بھی بنا اور افکار میں بہت سی جدتوں اور مسائل: حید بھی مثلاً وحدۃ الوجود، ترک دنیا، دنیا کے مذاہب میں ہم آہنگی و وحدت

نسل انسانی وغیرہ وغیرہ۔

شاعر چند رجحان برہمن کے دیوان برہمن کا ایک نسخہ پبلک لائبریری پنجاب میں موجود ہے۔ ”ترک دنیا“ کا نمونہ اس کے کلام سے ملاحظہ ہو:

برکہ دارد ہوس عشق نشانی با دوست

چون گل لالہ بہ دال داغ کھانی با دوست

در جہان باش لیکن ز جہان فارغ باش

صحر کہ نارغ ز جہانت جہانی با دوست

مرد را سود و زیان در نظر آید یکساں

صحر کہ شد در گرد سود، زیانی با دوست

وعدت میں کثرت، کثرت میں وعدت تصوف ہی کی دین ہے۔ آندرام غلص لکھا ہے:

دنیا ہم مارت جہاں ازلی ست

ی باید دید و دوم نمی باید زد

نغانی شیرازی نے کہا ہے :

مشکل کائناتیت کہ ہر ذرہ میں اوست

انہی تو آن کہ اشارت بہ او کنند

وعدت نسل انسانی کے بارے میں سوامی بھوپت رائے ہیراگی تخلص بنیم کا خیال ہے:

کافر و مومن، فرنگی و یہود

ارمنی و دیگر ترسار جہود

’سچ کس از جو حق مسرور نیست

سر این منی بکس مفہوم نیست

ہر ہمہ را داد ایزد دست و پا

ہر ہمہ را داد حق برگ و نوا

اور سعدی کا بیسیام ”بنی آدم اعضای یک پیکر“ ایک ہی مذی کے دو دھارے ہیں۔ خدا

۶۶
کا جلوہ ہر جگہ موجود ہے۔ دیوان چندربھان سمجھاتا ہے :

بانی خانہ دیت خانہ وحی حسانہ یکیت
خانہ بسیار ولی صاحب ہر حسانہ یکیت
گل یکی خارجی بشاخ یکی تاک یکیت
نزد ارباب نظر ہر خس و خاشاک یکیت

اور نظیری کہتا ہے :

دی راہب بختانہ بمن راہ حرم را
نزدیک نمود ارج بس دور نما بود
مہا تہادہ فرماتے ہیں کہ میں خدا کو ہر جگہ تلاش کرتا رہا مگر وہ خود میرے دل میں موجود تھا
اس ہی خیال کو عرفی شیرازی رباعی کے جامے میں پیش کرتے ہیں :
جمعی ز کتاب و سخنت می جویند
جمعی ز گل و نسترن می جویند
آسودہ جب عتی کہ رواز ہمہ چیز
بر تافتہ از خویشنت می جویند

دنیا میں ہر چیز آئی جاتی ہے سوائے اخلاص کے۔ چندربھان اور حافظ کے یہاں
کیسی مماثلت پائی جاتی ہے :

حافظ :
خسل پذیر بود صہبہ کہ می بینی
مگر بنای محبت کہ خالی از خلل ست
چندربھان :
بنای قصر جہاں را ثبات مکن نیست
بر خیر اساس محبت کہ دیرینا دست

سکھوں میں اگرچہ بعض وجوہات کی بنا پر فارسی وہ تقبولیت نہ پاسکی جو ہندوؤں
کے یہاں ملتی ہے تاہم مکمل طور سے وہ بھی دامن نہ بچ سکے۔ گورو نانک جی نے اپنے کلام
میں فارسی الفاظ کا استعمال بکثرت کیا ہے۔

ظفر نامہ کے نام سے ایک رسالہ گورو گو بند سنگھ کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے۔
 مہاراجہ رنجیت سنگھ کے دور حکومت میں بہت سے امور مملکت کے لیے فارسی زبان کام میں
 لائی جاتی تھی اور انگریزوں سے خط و کتابت کے دوران بھی وسیلہ ہی زبان تھی۔ خود کچھ حضرات
 کے پانچویں گرو ارجن کی زبان ملاحظہ فرمائیں :

سنگ محلہ پنج گھرا
 خاک نور کردن عالم دنیا
 آسان زمین درخت آب
 پیدایش خدائی

بندے چشم دیدن فنا
 غافل ہوا ہے۔ رہاؤ
 غائبان حیوان حرام کشتنی
 مردار، بخورای
 دل قبض، قبضہ تادرو
 دوزک سزای

ولی نعمت برادران
 دربار ملک خانای
 جب عزرائیل بستی
 تب چہ کاری بدای

حوالی معلوم کردن
 پاک اللہ
 بگو نامک اوداس
 پیش درویش بندہ

گردناہک کا دیکھیے :

راگ تنگ ملے اکھرا
اک اونگھارست نام کرتا پُرکھ
نر بھو نزدیک اکال مودت اجونی
سے بھنگ گور پر ساد
یک عرض گفتم پیش تو
درگوش کن کرتارا
حقا کبیر کریم تو
بی عیب پروردگار
دنیا مقام فانی
تحقیق دل دانی ارہو
جن پسر پدر برادران
کس نیس دشگیر
آخر بنیم کس ندارد
چون شود تکبیر
شب روز گشتم در ہوا
کردیم بدی خیال
گامی نہ نیکی کار کردم
مم این چنین احوال
بد بخت ہم چو بخیل غافل

۱- جن یعنی عام آدمی

۲- مم = من = میں

بنی نظیر بنی پاک
نانک بگوید جن ترا
تیرے چاکران پاناک

گرو نانک $\frac{۶۲۱}{۶۲۳}$

گورو گرتھ صاحب سے ایک اور مثال ملاحظہ ہو :

پیر پنگا مبر سالک صادق شہدے اور شہید
شیخ مشایخ متاضی ملا اور درویش رشید

اس شعر میں شہدے اور کلمہ اور کے علاوہ کوئی غیر فارسی لفظ نہیں پھر بھی شعر فارسی نہیں۔
یہ ہوتے ہیں زبان کے اثرات اور اس کی سیٹھی سیٹھی آئینرش۔

بہر حال ملی ہم بستگی کے سبب ہی تاریخ میں ہندو شعراء کے سلسلے کا باب کھلا اور
یوں دو تہذیبیں ایک دوسرے میں شیر و شکر ہو گئیں۔

تصویر کا دوسرا رخ امیر خسرو بھی ہیں جن کے یہاں جنم کے اعتبار سے ہندوستانی
ہونے کے سبب ہندوستانی تہذیب و تمدن کی چھاپ تو ہے ہی ہندی زبان نے بھی اپنے
گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔

امیر خسرو ہندی و فارسی تمدن کے بین بین ایک موہنی تصویر ہیں جس نے ہندی
تہذیب کے نہال میں اسلامی تمدن کی مسلم لگا کر ایک خوشنما پودا لگایا جو آگے چل کر سائے دار
خوبصورت تناور درخت بن گیا اور اسی ہندوستانی تہذیب کی بنیاد پر اکبر نے ہندوستانی
قومیت کی عمارت کھڑی کی۔

ہم فی الحال خسرو کے یہاں صرف اس ہندی زبان کی آئینرش سے بحث کریں گے
جو ایک خاص پیک کے ساتھ ان کے فارسی کلام میں پائی جاتی ہے۔ طوطی ہند کے فارسی کلام
میں کھڑی بولی کا استعمال ملاحظہ ہو۔ چند مثالیں :

پستلی پسری کمی فرد شد تیسلی

از دست و زبان چرب او واوہلی

خالی بر پیش دیدم و گفتم کتل است
 گفتا کہ برو نیست دریں تل تیسلی
 (یعنی ان تلوں میں تیسلی نہیں۔ پھسلاؤ مت جاؤ راستہ ناپو)

نگہری کہ تو در حسن و لطافت چو صھی
 آن دیگ دھی بر سر تو چتر شھی
 از صر دولت قند و شکر می ریزد
 ہر گاہ بجوئی کہ دھی لیو دھی
 'دھی' لو دھی' کو کس خوبصورتی کے ساتھ سمویا ہے۔ ایک اور مثال ؛
 رفتم بہ تماشا لی کنار جو می
 دیدم بہ لب آب زن ہندو می
 گفتم صنما بھای زلفت چہ بود ؟
 فسر یاد بر آورد کہ "دُر دُر موی"

آخری مصرع فارسی اور ہندی دونوں کا ہے اور خالص کھڑی بولی کا بھی۔ دُر بمعنی
 موتی اور دُر زمانہ محاورہ بھی ہے جو گنگا جت کے دو آبے میں بولا جاتا ہے۔ اس طرح 'مو'
 بمعنی بال' اور ہندی تخاطبی کلمہ ہے۔ مثلاً موئے دور ہو میری نظروں سے۔ موئے کو ایسا
 ماروں گی وغیرہ وغیرہ۔ اور دلچسپ سنیں :

گفتم کہ درین خانہ مامون تو مانم
 گفتا کہ درین خانہ بلایت عمانی

مامون یعنی کہ داعی اور ممانی زن داعی۔ دوسرے مصرعے میں عمانی نے ایک عجیب ظریفانہ
 رنگ پیدا کیا ہے۔ فارسی میں ممانی قطع نظر طرز استعمال کے مامون ممانی کے کلمات نے ہندی
 معاشرت کی ایک تصویر دکھادی ہے۔

اسی طرح ان کی مشہور غزل "ز حال مسکین مکن تغافل" جس کا ہر دوسرا مصرع ہندی
 ہے۔ مقبول عام بھی ہے اور جو مشترکہ زبان کا ایک خوبصورت نمونہ بھی ہے۔

امیر خسرو نے نثر میں بھی ایک ملی جلی زبان کو جنم دیا سید سلیمان ندوی امیر خسرو کے بارے میں لکھتے ہیں،

”امیر خسرو نے ہندوستان کو اپنی آنکھوں کا سرمہ بنایا۔ گویا وہ نسلاً ترک تھے لیکن ان کا دل ہندوستان کی مٹی سے بنا تھا۔ انھوں نے فارسی اور ہندی بھاشاؤں کو ملا کر ایک نئی زبان بنانے کی کوشش کی اور سب سے پہلے اس ملی جلی زبان میں شاعری کی بنیاد رکھی۔“

دیوگری جس کو خسرو عروس البلاد کے نام سے یاد کرتے ہیں جہاں کے پان اور گئے ان کو بہت پسند آئے اور جب سیتا پھل نام کا ایک میوہ ان کو پیش کیا گیا تو بولے۔ ”سچے مسلمان کے لیے مشکل ہے کہ اس مجسم شرافت اور نیک خاتون کا نام اپنی زبان پر لاسکے۔ لہذا آج سے اس پھل کا نام شریفہ ہے۔“ اور آج بھی زیادہ تر اس پھل کو شریفہ ہی کہتے ہیں۔

پروفیسر خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں :

”آج کا مورخ جب ہندی قرون وسطیٰ سے اس کے بہترین تہذیبی نمونے کے متعلق سوال کرتا ہے تو جواب میں امیر خسرو ہی کا چہرہ نظر آتا ہے۔“

فارسی ہندی تہذیب و تمدن اور زبان و ادب کی ہم آہنگی نیز ملی تعلق کی داستان بوسن و زلیخا اور امیر حمزہ کی طرح طولانی ہے جو ہر رات گزر جانے پر اگلی شب کے لیے ٹچسٹ کی مانند باقی رہ جاتی اور داستان کی دلچسپی بڑھتی ہی جاتی، چون بود آن داستان کی مانند۔ اسی دل چسپی کے تجسس کا لالہ دکھا کر مناسب یہی ہے کہ اپنی بات کو یہیں روک دوں کہ محبت کے افسانوں کا اختتام نہیں ہوا کرتا، مؤثر ضرور ہوتے ہیں اور یوں بھی :

◆◆ ”بسیار مروتینر کہ این راہ دراز است“

عہد نوابین اودھ کے چند فارسی تذکرے

نارہوہ خاتون

چند صدی قبل خطہ اودھ ہندوستان کے ایک عظیم گہوارہ علم و ادب کے طور پر مشہور تھا جہاں ایسے ایسے جید علماء و فضلاء، مشائخ اور صوفیائے کرام نیز سخنورانِ کامل گزرے ہیں جن کے علمی کارناموں اور فیوض و برکات نے نہ صرف مشرقی خطے، بلکہ سارے ہندوستان کو روشن و تابناک کیا تھا۔

جب دہلی میں مغلیہ سلطنت زوال کی منزلوں سے گزر رہی تھی، مشرقی ہندوستان کے اس خطے میں تہذیب و تمدن اپنے بام عروج پر تھا۔ یہاں جو حکومت برسرِ اقتدار آئی اس کا سلسلہ نواب سادات خاں برہان الملک سے شروع ہو کر واجد علی شاہ پر ختم ہوا۔ یہ عرصہ تقریباً ڈیڑھ سو سال (۱۷۲۱ء تا ۱۸۵۶ء) پر محیط ہے۔ اس دوران گیارہ حکمران تخت سلطنت پر جلوہ افروز ہوئے۔ ان میں سے ابتدائی چھ حکمران نواب وزیر کہلائے اور آخری پانچ فرمانروا بادشاہ۔

اس وقت اودھ کے حدودِ اربعہ، مشرق میں غازی پور، بنارس اور گورکھ پور کے اضلاع سے مغرب میں بدایوں، بریلی، رام پور اور جلی بھیت کے اضلاع تھے۔ شمال میں اس کی سرحدیں پنجاب سے جڑتی تھیں اور جنوب میں دریائے جمناسک کے علاقے اس کے حدودِ مملکت میں شامل تھے۔

اولین تین فرمانرواؤں (سعادت خاں برہان الملک، ابوالنصور صفدر جنگ، شجاع الدولہ) نے فیض آباد کو اپنا دار الحکومت قرار دیا لیکن چوتھے حکمران نواب آصف الدولہ نے فیض آباد کی سکونت ترک کر کے بھٹنؤ کو اپنا مسکن بنایا اور اس شہر کو دار السلطنت کا درجہ دیا۔ بھٹنؤ اور فیض آباد کے علاوہ اودھ کے دیگر تمام تحصبات و قریات علم و ادب کے مراکز کی حیثیت سے تاریخ میں اپنا علیحدہ مقام رکھتے ہیں۔ بلگرام، کاکوری، سندیلہ، جائس، نصیر آباد، قنوج، کنتور، نیوتنی، صفی پور، نیرا آباد کے اطراف میں غازی پور، بنارس، سلطان پور، رائے بریلی، پرتاپ گڑھ اور جو پور وغیرہ ایسے مقامات ہیں جن کے تذکرے کے لیے الگ الگ دفتر درکار ہوں گے۔

بہر کیف ان نوامین کا زمانہ فارسی زبان و ادب کا عہد زریں کہا جاسکتا ہے۔ ہر چند کہ اس زمانے میں اردو زبان نے اپنے قدم جمالیے تھے اور فارسی رو بہ زوال تھی تاہم اس کا کارواں ایک بار پھر ترقیوں کی طرں جادہ پیمہ ہوا۔ چونکہ یہاں کے حکمران ایرانی النسل تھے لہذا فارسی علوم و ادبیات سے انھیں غایت درجہ دلچسپی تھی۔ یہ شعر و ادب کے قدردان ہی نہ تھے بلکہ سخن گستر اور سخن شناس تھے۔ ان کی فیاضیوں کا ہی یہ اثر تھا کہ اس زمانے میں علوم و فنون نے بہت زیادہ ترقی کی۔ نظم و نثر میں مختلف موضوعات پر ایسی بے شمار تصنیفات وجود میں آئیں جو آج ہمارے لیے علم کا معدن ہیں اور ہمارے کتب خانوں کی زینت ہیں۔

نوامین اودھ نے فنون لطیفہ اور علم و ادب سے دلچسپی کی سابقہ روایات کو نہ صرف برقرار رکھا بلکہ انھیں ہر طرح فروغ اور استحکام بھی بخشا۔ ان کے عہد میں عوام نے جن میں ہر قوم اور طبقے کے لوگ شامل تھے، فارسی جیسی شیریں اور بلین زبان کو نہایت دلچسپی سے سیکھا۔ نتیجے کے طور پر نہایت سلیس، صیح اور آسان زبان میں لاتعداد تصنیفات معرض وجود میں آئیں۔ سرزمین اودھ نے ایسے ایسے مایہ ناز ادیب اور شاعر پیدا کیے جو اپنی طرز نگارش، حسن بیان، زبان کی صفائی، خیریں اور سلاست و روانی میں ہر طرح سے ممتاز و ممتاز تھے۔

تاریخ و تذکرہ نگاری اور سروساخی کے موضوعات پر بہت سی تصنیفات منظر عام پر آئیں، نہ صرف نوابین اودھ بلکہ دیگر ریاستوں کے تاریخی، جغرافیائی اور ثقافتی حالات پر بھی بکثرت کتا میں تصنیف ہوئیں۔ تذکرہ نگاروں میں سے بعض ایسے نزرے ہیں جن کے نام آج بھی زبان زد خاص و عام ہیں اور جن کی خدمات کے لیے مشعل راہ ہیں۔ چنانچہ یہاں عہد مذکور کے چند اہم فارسی تذکروں کا مختصر جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

۱۔ تذکرہ شعرائے اردو

میر حسن نے اپنا یہ لافانی شاہکار فیض آباد میں ۱۷۷۰ء سے ۱۷۷۸ء کے درمیان لکھا۔ اردو شعرا کے حالات پر فارسی زبان میں یہ تذکرہ خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس تذکرے میں مشفق نے شعرا کے حالات اور ان کے کلام پر نقد و تبصرہ پیش کیا ہے۔ یہ تمام شعرا مقدمین، توسیطین اور متاخرین بالترتیب تین طبقات میں تقسیم کیے گئے ہیں۔ طبقہ اول میں زیادہ تر کئی شعرا کا ذکر ہے۔ دوسرا طبقہ "شعرائے اواخر عہد فرخ سیر اور ابتدائے سلطنت محمد شاہ" تک کے شعرا پر مشتمل ہے۔ تیسرے طبقے میں معاصرین شعرا کے حالات اور ان کے کلام پیش کیے گئے ہیں۔ ان شعرا کی کل تعداد ۳۰۴ ہے۔

اس تذکرے کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس سے اس زمانے میں فیض آباد کی ادبی نشستوں پر پوری روشنی پڑتی ہے۔ اس کا شمار اردو شعرا کے مستند اور معتبر تذکروں میں کیا جاتا ہے۔

۲۔ تذکرہ گلشن سخن

گلشن سخن کے مصنف میرزا کاظم متلا لکھنوی ہیں۔ اردو شعرا کا یہ دوسرا تذکرہ ہے جو نوابین اودھ کے زمانے میں فارسی میں لکھا گیا۔ اس کے دیباچے میں ایک قطعہ سے اس کا سال تالیف ۱۷۷۰ء (۱۱۹۴ھ) نکلتا ہے۔

آج رنگ اس کا ہے جوں باغ ارم نہیں اس کے مقابل گلشن

سال تاریخ میں پوچھان سے جوتھے اس فن کے سخن سنج سخن
سب لگے کہنے کہ اک عمر کے بعد آج پھولا ہے سخن کا گلشن

۴ ۹ ۱ ۱ ہجری

بعض حالات و اوقات اس ہجری کے بعد کے بھی ملتے ہیں۔ تذکرہ میں تین سو
اکیس شعراء کے حالات اور ان کے منتخب اشعار ہیں۔ تذکرے کے دیباچے سے ایک مختصر
عبارت ملاحظہ ہو :

”چنان بہ خاطر رسید کہ از کلام ریختہ گویان سابق و حال کہ دریں زمان
کمال اشتہار در قلمرو ہندوستان دارند... منتخب نمودہ صحیفہ جمع
ناید تا از مطالعہ آن شیفتگان مجوبان مصطفیٰ وافر بردارند۔ الحمد
لہ نواسب العالیہ کہ در اندک زمان کامیاب گردیدہ و بہ مقصد رسیدہ۔
چون عقدہ خاطر را بہ ناخن حسن انجام تالیف کشود مسنی بہ گلشن سخن
نمودہ“ ۲

اس تذکرے میں خاص بات قابل ذکر یہ ہے کہ مصنف نے انتخاب کلام کے لیے
دواوین کے مطالعے پر کافی توجہ دی ہے۔ اس تذکرے کا ایک قلمی نسخہ رام پور رضا لائبریری
میں تھا جس کو مسعود حسن رضوی ادیب نے مرتب کر کے ۱۹۶۵ء میں نظامی پریس لکھنؤ سے
شائع کروایا۔

۳۔ سفینہ ہندی

تذکرہ ہذا کے مصنف بھگوان داس ہندی ہیں۔ یہ تذکرہ تین سو پینتیس فارسی شعراء
کے حالات اور ان کے نمونہ کلام پر مشتمل ہیں اس کا سال تصنیف ۱۸۰۴ء ہے۔ مادہ تاریخ
”باغچہ بہار“ سے نکلتا ہے :

این باغچہ یافت حسن اتمام یارب نرسد گہی زوالش
گہا ہی خود درو شگفتہ شد ”باغچہ بہار“ سالش

۱۹ ۱۲ ہجری

اس تذکرے میں شعراء کے حالات و واقعات کے علاوہ ان کے کلام پر تنقیدی جائزے بھی شامل ہیں۔ اس کا واحد نسخہ خدابخش لائبریری پٹنہ میں محفوظ ہے۔ عطا الرحمن عطا کا کوئی اس کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں،

”این تذکرہ بر بنائے نمایاں قابلِ قداست و نیز اہمیتش بریں سبب زیادہ شود کہ مصنف احوال شعراء معاصرین را بہ تفصیل نوشتہ است و تاریخ ولادت و وفات و دیگر معلومات علمی و سیاسی و ملکی بکار برده۔“

عطا کا کوئی نے ۱۹۵۷ء میں اس تذکرے کو مرتب کر کے ادارہ تحقیقات عربی و فارسی پٹنہ سے شائع کروایا۔

۴۔ عقدِ ثریا

اس کے مصنف غلام مہدائی مصحفی ہیں۔ ۱۷۸۵ء میں مصحفی نے شعراء فارسی کا یہ تذکرہ لکھا۔ مادہ تاریخ ”زہی باغ باصفا“ نکلتی ہے:

این روضہ شد چو ساختہ چون روضہ بہشت
تاریخ یافت خامہ زہی باغ باصفا

۹ ۹ ۱ ۱ ہجری

اس تذکرے میں عہدِ محمد شاہ سے شاہِ عالم کے عہد (۱۷۱۹ء-۱۸۲۲ء) تک کے ایک سو پینتیس شعراء کے احوال شامل ہیں۔

تذکرہ نویسی کے میدان میں یہ مصحفی کی کوششوں کے سلسلے کی پہلی کڑی ہے۔ اس تذکرے کے لکھنے کی ابتدا دہلی کے زمانہ قیام میں ہوئی اور تکمیل لکھنؤ میں ہوئی۔ مولوی عبدالحق نے اسے مرتب کیا اور ۱۹۳۴ء میں انجمن ترقی اردو حیدرآباد (دکن) کی جانب سے برقی پریس دہلی سے شائع ہوا۔

۵۔ تذکرہ ہندی

اس تذکرے کے مصنف بھی مصحفی ہیں۔ ۱۷۸۶ء میں مصحفی نے اپنے شاگرد میر مستن خلیق کی فرمائش پر تذکرہ ہندی کی ترتیب کا کام شروع کیا جو ۱۷۹۵ء میں مکمل ہوا۔ اردو شعراء کے حالات پر مصحفی کا یہ کارنامہ قابلِ تعریف ہے۔ اس میں ایک سواٹھ سی شعراء اور پانچ شاعرات کو شامل کیا گیا ہے۔ ۱۹۳۳ء میں مولوی عبدالحق کے مقدمے کے ساتھ ترقی اردو کے سلسلہ مطبوعات کے تحت شائع ہوا۔ اس کا ایک نسخہ خدائے بخش لاہوری پٹنہ میں ہے۔

۶۔ ریاض الفصحاء

یہ بلند پایہ تصنیف بھی مصحفی کے قلم کی دین ہے۔ اس میں اردو اور فارسی دونوں زبانوں کے تقریباً تین سو بائیس شعراء شامل ہیں۔ ان میں دو سو بہتر رنجیتہ گو ہیں، سینتیس شاعروں کا فارسی کلام ہے اور تیرہ شاعروں کے انتخاب میں اردو اور فارسی دونوں زبانوں کے اشعار شامل ہیں۔ ان میں سے بعض شعراء کا ذکر سابقہ تذکروں (عقد ثریا اور تذکرہ ہندی) میں بھی ہے۔ ریاض الفصحاء اس تذکرے کا تاریخی نام ہے جس سے ۱۲۲۱ھ (۱۸۰۶ء) برآمد ہوتا ہے۔ اپنے شاگرد لاہوری لال حریف کی فرمائش پر مصحفی نے اس تذکرے کی شروعات اسی سنہ میں کی تھی۔ ۱۸۲۱ء میں یہ تذکرہ پایہ تکمیل کو پہنچا۔ مصحفی کے ان تذکروں کی نمایاں اور امتیازی خصوصیت سوانحی اور تنقیدی عناصر کا امتزاج ہے۔ سنیں اور تواریخ کے حوالے کم ہیں۔ اس کا مخطوطہ خدائے بخش لاہوری پٹنہ میں محفوظ ہے۔ مولوی عبدالحق نے ۱۹۳۳ء میں اس تذکرے کو مقدمے کے ساتھ ترقی اردو کے سلسلہ مطبوعات کے تحت شائع کر دیا۔ مرتبہ نسخے میں تین سو اکیس شاعر ہیں۔

۷۔ انیس العاشقین

اس تذکرے کے مصنف رتن سنگھ رنجی ہیں۔ انھوں نے ۱۸۲۹ء میں فارسی

شعرا کا یہ ضخیم تذکرہ تصنیف کیا۔ دو حصوں پر مشتمل اس تذکرے میں شعرا کے اشعار کی تعداد دو ہزار سے بھی تجاوز کر گئی ہے۔ پہلا حصہ آبرو سے شروع ہو کر ضیائی پر ختم ہوتا ہے اور دوسرا حصہ طالب سے شروع ہو کر یونس پر ختم ہوتا ہے۔

تذکرے میں شعرا کے احوال نہایت مختصر ہیں بلکہ بعض جگہوں پر تو صرف ایک یا دو سطر پر ہی اکتفا کی گئی ہے۔ اس کے پہلے حصے کا قلمی نسخہ پنجاب یونیورسٹی (لاہور) کے کتابخانے میں ہے۔ دوسرا حصہ جس میں ۱۱۷۲ شعرا کا تذکرہ شامل ہے۔ کتابخانہ گوری پرناد (لکھنؤ) میں ہے۔ یہ

۸۔ انیس الاحبار

تذکرہ انیس الاحبار کے مصنف مومن لعل انیس ہیں۔ یہ تذکرہ ۱۷۸۳ء میں لکھا گیا۔ چنانچہ کتاب کے آخر میں درج ذیل قطع ملتا ہے :

این نسخہ کر رشک باغ بی سخی جلیس چوں ساخت انیس از گل شعر نفیس
سائش ز چین طسرا ز دانش جستم فی الفور گفت این بود باغ انیس

۶ ۹ ۱ ۱ ہجری
یہ تذکرہ خاص طور پر مرزا فائز مکیں اور ان کے شاگردوں کے احوال پر مشتمل ہے۔ خود مصنف نے اس بات کی صراحت اس تذکرے کے مقدمے میں کی ہے۔ تذکرہ ہذا میں دو باب ہیں۔ باب اول میں تینتیس مسلمان شعرا ہیں۔ باب دوم میں چھ ہندو شعرا ہیں۔ اس کے علاوہ کتاب کے خاتمے پر مولف نے گیارہ شاعروں کا مزید ذکر کیا ہے۔ اس طرح شعرا کی کل تعداد پچاس ہے۔ اس کا قلمی نسخہ خدابخش اور میٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں ہے۔

۹۔ خلاصۃ الافکار

اس کے مصنف مرزا ابوطالب اصفہانی لکھنوی ہیں۔ اس تذکرے کی شروعات ۱۷۹۲ء میں ہوئی اور ۱۷۹۳ء میں یہ مکمل ہوا۔ تذکرے کے دیباچے میں مصنف نے ایسے

سترہ قطعات بچے ہیں جس سے تذکرے کے آغاز و انجام کی صحیح تاریخ نکلتی ہے۔
اس تذکرے میں چار سو چورانوے شعراء کے احوال ہیں جن میں متقدمین، متاخرین
اور معاصرین سبھی کو شامل کیا گیا ہے۔ احوال کم ہیں مقابلاً نمونہ کلام زیادہ ہے۔ ابوطالب
نے اس تذکرے کی تالیف کے سلسلے میں لکھا ہے:

”بسیاری از کتابہارا مطالعہ کردہ و چون بشعر فیلی علائقہ داشت از
مدتی تصمیم گرفتہ بود کہ تذکرہ ای از شعراء متقدم و متاخر تالیف کند
کہ مورد پسند خاطر مردم باشد۔۔۔“

اس کا مکمل قلمی نسخہ تہران یونیورسٹی کے کتاب خانے میں ہے۔ ◆◆

حواشی

- ۱۔ گلشن سخن، مردان علی خاں مبتلا لکھنوی۔ مرتبہ مسعود حسن رضوی ادیب (مقدم)
- ۲۔ گلشن سخن (قلمی) رضا لاہوری راپور
- ۳۔ عطار الرحمن کاکوی نے اسے مرتب کیا اور مقدمے کے ساتھ ۱۹۵۷ء میں شائع کروایا۔
- ۴۔ سفینہ ہندی، مقدمہ) جھنگوان داکس ہندی
- ۵۔ تذکرہ نویسی فارسی در ہندوپاک: دکتر علی رضا نقوی، ص ۵۲۶
- ۶۔ تذکرہ خلاصۃ الافکار: ابوطالب اصفہانی (مقدمہ) بحوالہ تفسیر الف فلیں: ابوطالب
اصفہانی (مقدمہ)

فارسی غزل نو کے کچھ ترجمے

آصف نعیم

۱۹۷۸ء تک ایرانی فارسی شاعری شعر نو اور اسلوب نیما کی زیر اثر نظم نگاری سے عبارت رہی ہے۔ غزلوں کا رواج منہ کا مزہ بدلنے سے زیادہ کی نوعیت کا نہ تھا۔ ۱۹۷۸ء کے اداسط میں انقلاب کے دوران اور پھر اس کے بعد غزل کا دوبارہ چلن ہوا۔ غزل نو نے اپنی نئی شریات جن امور میں ترتیب دی ہے وہ کلاسیکی غزل سے بالکل مختلف ہیں۔ غزل نو کلاسیکی غزل کے بجائے شعر نو سے اپنے طرز اظہار کے تائیدی معیار فراہم کرتی ہے۔ غزل نو نے زبان کو برتنے کا سلیقہ شعر نو سے ہی سیکھا ہے۔ یہاں تعبیرات اور الفاظ اسی طرح ابھام انگیز ہیں جو شعر نو کی خاصیت تھے۔ غزل نو کلاسیکی غزل کی طرح مختلف الموضوع ہونے کے بجائے شعر نو کی مانند عموماً وحدت کی حامل ہے۔

انقلاب کے بعد کے شعراء نے غزل نو کے جن موضوعات سے نئی جہتوں کی وسعت بخشی ہے ان میں تصوفانہ سریت کے ساتھ ساتھ رزمیہ کا عنصر بہت نمایاں ہے۔ سری نری لودبار کی میں رزمیہ کی درشت ناک اور خنکیت کی آئینہ کشی نے غزل نو کو انوکھا لیٹ لہو بھی عطا کیا ہے لہذا انھیں علاقوں سے منسلک ترکیب سازی کے تجربات جیسے ”مناجات سرخ“، ”خونگریہ رنم“، ”چشمہای“، ”عقاب غیرت“، ”سپاہ گل“ سے فنی بھی۔

غزل نو کو موضوع لود طرز اظہار کے اعتبار سے دو گروہوں ”اعتدال پسند“ اور

”ترکیب ساز“ میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اعتدال پسند شعرا میں سیمین بہبہانی (خطی ز سرعت و از آتش“ ”دشت ارژن“ محمد علی بہمنی (گامی دلم برای خودم تنگ می شود) بہمن صائی (کسوف طولانی) ہسیل محمودی (دریا در عذیر“ فضل از عاشقانہا) حمید سبزواری (سرود سپید) حسین اسرافیلی (تولد در میدان“ حسن حسینی (صمصا باطن اسامیل“ عباس پوش عمل (در نگاہ ترنم“ سلمان صراقی (دری بر خانہ خورشید“ آسمان سبز“ قیصر امین پور (تنفس صبح“ سرمہ رست ہیں۔ ساعد باقری (بخوای جنون“ پر دیو نیگی حبیب آبادی (فریادہ“ نوز پرہنگ (فرصت درویشان“ ضیاء الدین ترابی (گلی عطش“ ناطقہ راکسی (سفر سوختن“ پر دیو عباسی داکانی (مظہای سبز“ احمد عزیزی (دوستای فطرت“ علی رضا قزوه (از خلعت تا نیابان“ عبد الجبار کاکای (آوازهای دلپسین“ نصر اللہ مردانی (قیام نور“ خون نامہ خاک“ غزالہ دین مزارعی (سرود آرزو“ مشفق کاشانی (آذرخش“ یوسفعلی میر شکاک (از چشم آردھا“ ماہ و کتان“ قلندر ان خلیج“ زہرہ نارنجی (ہر دانہ در باغ ابریشم“ ترکیب سازوں میں نامی ترین شاعر قرار دیے جاتے ہیں۔ ان شاعروں نے تخلیق توانائی سے بھرپور ترکیب سازی میں اپنی انفرادیت کی راہ نکالی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان شعرا کی ترکیبوں کا علاقہ اسلامی انقلاب کے پس منظر میں الہیات سے جدا نہیں ہے۔ غزل نو میں تجربے کی شکل میں ایک اور قابل ذکر چیز جو سامنے آئی ہے وہ یہ کہ یہاں دونوں گروہوں کے شعراء مصرعوں میں ارکان اور ان کی برابری کو بہت ضروری نہیں سمجھتے ہیں۔

ذیل میں غزل نو کی بعض مثالیں مع ترجمہ پیش کی جاتی ہیں،

(۱) مناجات سرخ

ہر پردہ ہای نگاہم چو دوست قد آراست
فغان ز مردم چشم بہ آسمان برخاست
تو در نہان کدرا من سچیدہ دم خفتی

کہ گرمیِ نفست از دمِ حشمت پیدا است
 دوبارہ عشق مگر خمیہ جنون زدہ است
 کہ حجمِ دشت پر از بویِ غسلِ لیلہ است
 یہ بویِ سرخِ شہیدان بہ ہرزہ پو یہ ممکن
 نشانِ بہ دل لالہ ہایِ این صحرا است
 سرابِ حناء ما جای تو نہ بود، آری
 نہنگِ حادثہ را آشیاںِ دل دریاست
 یہ بویِ خون و خطر بارہ را رکابِ زدیم
 کجاست صحنہ میدانِ کہ روزِ غیرت ماست
 چہ گفتہ اسی بہ مناجاتِ سرخ، بالِ عشق
 کہ در تمامتِ صفتِ آسانِ چنین فوغاست

(حسین اسرافیلی: از "تولہ در میدان")

ترجمہ

میری نگاہوں کے پردوں پر دوست نے جب تہ کو آراستہ کیا
 تو میری آنکھوں کی پتلیوں کی فضاں تک آسان تک پہنچ گئی
 تو کس سویرے کی پوشیدگی میں سویا تھا
 کہ دمِ صبح سے تیرے نفس کی گرمی ہو رہا ہے
 عشق نے پھر سے شاید خمیہ جنوں لگا دیا
 کہ عملِ لیلہ کی ہلک سے نضائے دشت پڑ رہے
 بے نتیجہ، شہیدوں کی سرخ بو کا بچھانہ کر
 ان کے نقوش اس صحرا کے دل لالہ میں ہیں
 ہمارا سراپا نہ تیری جگہ نہ تھی، ہاں

نہنگ حادثہ کا آشتیاں، سمندر کا دل ہے
 بوسے خون و خطر کے لیے ہم نے گھوڑا تیار کر دیا
 عرصہ میدان کہہ رہے کہ یہ ہماری غیرت کا دن ہے
 دھان عشق سے مناجات سرخ میں کیا کہہ دیا
 کرساتوں آسمانوں میں ایک شور ہے

(۲)

تقصیر عشق بود

باران گرفت نیرہ و قصد معصاف کرد
 آتش نشت نمبر خود را اعتلاات کرد
 گوی کہ آسمان سر نطق فصیح داشت
 بار مد سرفہ صای گران سینہ صاف کرد
 تارا از عشق ما بہ تمامی بیسان شود
 با آب دیدہ آتش دل اشتلاات کرد
 جاری دگر برای عبادت نیافت عشق
 آمد بہ گرد طائفہ ما طواف کرد
 اشراق ہر چہ گشت ضربی دگر نیافت
 در گوشہ اسی زمسجد دل اعتکات کرد
 تقصیر عشق بود کہ خون کرد بے شمار
 باید بہ بیگناہی دل اقراات کرد

(تقصیر امین پور، از "تنفس صبح")

ترجمہ

بارش نے نیرہ اٹھایا اور جنگ کا قصد کیا
 آگ بجھ گئی اور اس نے اپنے خنجر کو غلات میں ڈال دیا
 گویا کہ آسمان نطق فصیح کی ٹھانے تھا
 اس نے بجلی کی کرکٹ سے بلغم آلود سینے کو صاف کیا
 تاکہ ہمارے عشق کا راز پوری طرح بیان ہو جائے
 (اس نے) آتش دل کو آب دیدہ سے ملا دیا
 عشق کو عبادت کے لیے کوی اور جگہ نہ ملی
 (وہ) ہمارے گردہ کے گرد طواف کرنے آگیا
 جتنا بھی درخشاں ہوا کوی ضرر نہ پاسکا
 (وہ) مسجد دل کے ایک گوشے میں مستکف ہو گیا
 عشق کی غلطی تھی کہ اس نے بے شمار خون کیے
 دل کی بیگناہی کا اعتراف کرنا چاہیے

(۳)

دلم گرفتہ، ای دوست

دلم گرفتہ، ای دوست! صوای گریہ بامن
 گراز قفس گریزم، کب اروم، کب من؛
 کب اروم، کہ راہی بہ گلشنی ندانم،
 کہ دیدہ بر کشودم بہ کج تنگ، من

زبستہ ام یہ کس دل، زبستہ کس بہ من نیز!
 چوتختہ پارہ بر موج، 'رہا' رہا' رہا' من
 ز من ہر آنکہ اودور، چو دل رہی نہ نزدیک!
 یہ من ہر آنکہ نزدیک، از او جدا، جدا، من
 نہ چشم دل بہ سوی، نہ بادہ در سبوی
 کہ ترکتم گلوئی بہ یاد آشنا، من
 ز بودنم چہ افزود؟ نبودنم چہ کاحد؟
 کہ گویدم بہ پانچ کہ زندہ ام چرا من؟
 ستارہ ہا نہنم، در آسمان ابری
 دلم گزشتہ، اسی دوست! صوای گریہ من،
 (سین بہیانی، از "دشت ازل")

ترجمہ

میرا دل رنجیدہ، اے دوست! میرے ساتھ گریہ کی آرزو،
 اگر بجز سے بھاگوں، کہاں جاؤں، کہاں، میں؟
 کہاں جاؤں، کہ باغ کا راستہ نہیں معلوم،
 اس لیے کہ تنگ گوشے میں آنکھ کھولی تھی، میں نے
 نہ میں نے کسی میں دل لگایا، نہ کسی نے مجھ میں ہی!
 موج پر پڑے کے ٹکڑے کی طرح، 'آزاد'، 'آزاد'، 'آزاد' میں
 جو مجھ سے دور، دل کی مانند سینے کے نزدیک،
 جو مجھ سے نزدیک، اس سے جدا، جدا، میں
 نہ دل کی آنکھ کسی طرف، نہ سینوں میں شراب
 کہ دوست کی یاد میں گلا ترکروں، میں

میرے ہونے سے کیا اضافہ ہوا، نہ ہونے سے کیا گٹے گا؟
 میں کیوں زندہ ہوں مجھے جواب میں کون بتائے گا؟
 میں نے ابراہیمؑ آسمان میں تارے چھاپے
 میرا دل رنجیدہ، اسے دوست! میرے ساتھ گریہ کی آرزو

(۴)

بہ شکر نقش قلم

چہ کم داری اسی دل کہ غم داری اسی دل
 چو غم داری اسی دل چہ کم داری اسی دل
 بدین بی نیازی سزدگر نیازی
 بہ جاہی کہ برتر ز جم داری اسی دل
 خوشا درد مندی کہ در مان بنجوید
 کہ ہم درد و درماں بہم داری اسی دل
 چونی چسند می نالی از بینوای
 کو صد نینوا زیر و بم داری اسی دل
 مکن شکوہ بی ثباتی ز دوراں
 بہ شکری کہ نقش قلم داری اسی دل
 نمر دند عشاق و ہرگز نہ میسری
 اگر عشق را محترم داری اسی دل
 ز سرمایہ حب و دانی ترا بس
 کہ ہستی درنگ عدم داری اسی دل

صد راہِ جانِ بندگی کن مبدا!
 کہ در آستینِ صنم داری ای دل
 (حمید نژاداری، از سرود سپید)

ترجمہ

اے دل تیرے پاس غم ہے یہ کیا کم ہے
 اے دل جب تیرے پاس غم ہے تو کیا کمی ہے
 اس بے نیازی پر اگر تو تازہ کرے تو درست ہے
 اے دل یہ جاہ جاوہیم سے برتر ہے
 واہ واہ وہ درد مند کہ جسے درماں کی تلاش نہیں
 اے دل تیرے پاس درد و دوا بجا ہیں
 بیوائی کا نالہ نے کی طرح کب تک
 اے دل تیرے پاس فتنے نے کے سیکڑوں زیر و بم ہیں
 زمانے کی بے ثباتی کی شکایت نہ کر
 اس شکر میں کہ اے دل تیرے پاس پھل اور اس کے خطوط ہیں
 عاشقوں کو موت نہیں آتی تو بھی ہرگز نہ مرے گا
 اے دل اگر تو عشق کا اقرار کرے گا
 بے نیازی کی بندگی صدق دل سے کر
 اے دل تیری آستین میں صنم ہے

سپاه گل

می آید از دیار بهارال سپاه گل
 بر سر نهاده دختر صحرای کلاه گل
 با جنبش دلادر جنگل - چسبیک باد
 در خون کشد به بیشه شب پادشاه گل
 آورد دوباره رایت خونین به احتراز
 برگور لاله صاعی جوان داد خواه گل
 با بانگ پرطنین ظفر کاوه بهار
 فرمان داد آورد از بارگاه گل
 طبل نبرد می زند امشب امیرابر
 دارد سرستیز مگر با سپاه گل
 همخواه در حصار چمن با صیاشدن
 در دادگاه حادنه باشد گناه گل
 دریاب ای منیره جبار در گرسیم
 با بحر عشق بیزن شبنم ز چاه گل
 یک کبکشان ستاره نیمک شگفته است
 در آسمان بهزیه اطراف ماه گل
 دست کریم ابر بر افشاند به شمار
 الماس های روشن باران براه گل
 در شب پته های شقایق عروس روز
 شوید بر چشمه مرمرتن در پناه گل

بیدار ماندہ چشم من آں سوی شب ہنوز
در انتظار آمدنت اسی پگاہ گل
(نصرت اللہ مردانی 'از قیام نور')

ترجمہ

دیار بہاراں سے پھول کی فوج آرہی ہے
جنگل کی بیٹی نے سر پر پھول کی ٹوپی پہنی
دلاور جنگل کی تحریک سے۔ ہوا کی چھاپ مار فوج
بادشاہ گل کو صحرائے شب میں لہو لہان کرتی ہے
پھول کا انصاف چاہنے والا پھر سے خونیں جھنڈے کو
جوان لالوں کی قبر پر پھیرا رہا ہے
کادہ بہار کامیابی کی گونجنے والی آواز کے ساتھ
پھول کی بارگاہ سے انصاف کا فرمان لارہا ہے
سردار ابر آج کی رات جنگ کا نعارہ بجاتا ہے
شاید سپاہ گل سے جنگ کا ارادہ رکھتا ہے
حصار چمن میں صبا کے ساتھ ہم بستر ہونا
واقعہ کی عدالت میں گل کا گناہ ہے
اے میشرہ اے جادو گر نسیم ڈھونڈ لا
عشق کے جادو (کی مدد) سے پھول کے کنویں سے بیڑن نامی شبیہ کو
ستارہ مینک کی ایک کہکشاں کھلی ہوئی ہے
سبز آسمان میں ماہ گل کے چاروں طرف
ابر کے دستِ کریم نے بے شمار بکھر رکھے ہیں
گل کے راستے پر بارش کے چمکتے ہوئے ہیرے

شائق کی بہاڑی کے ڈھلوان پر دن کی دہن
گل کے سائے میں مر مر میں جسم کو چٹنے میں دھو رہی ہے
میری آنکھیں اب بھی تمام رات جاگ رہی ہیں
تیری آمد کے انتظار میں اے بھول کی صبح

حسین اسرافیل کی لفظیات اور تراکیب پر نادر نادر پور کا اثر بہت نمایاں ہے۔
سرافیلی کا شعری رویہ نادر پور کی طرح زمینی حقیقت کو مادرائی بنانے کا ہے۔ وہ جذبات
کو رکھ رکھاؤ (Decorum) کے ساتھ گرفت میں لیتے ہیں۔ کلاسیکی اربندی نہ ہونے کے
بد بھی ان کی غزلوں میں اسلوب کا شکوہ

قیصر امین پور کی شاعری ارادے (Intention) کو بندی تو بخشتی ہے لیکن یہ
بندی رزمیہ ضخامت کی بندی نہیں بلکہ ان الفاظ کی اتفاقی بندی ہے جنہیں امین پور نے
رزمیہ کی سرزمین سے غزل کی دوسمیت میں قابل قبول بنایا ہے۔ اس کے برعکس نصر اللہ
مردانی کی شاعری میں رزمیہ عظمت غزل کی تار و پود میں پیوست نظر آتی ہے۔ نصر اللہ مردانی
غزل نو کے ان شاعروں میں سے ہیں جنہوں نے تغزل میں رزمیہ فن کی آئینہ نشی سے غزل کو
ایک ایسی جہت دی ہے جس میں رزمیہ فشار و محسوس ہوتا ہے لیکن غزل پر
نہیں ظاہر ہوتا۔ مردانی کے ہاں لفظ اس طرح خلق ہوئے ہیں جیسے وہ لائیل مہم کا بہت
انگیز مخلوق ہوں۔

سیمین کی تازہ کاری کا دائرہ زبان سے لے کر کمتر استفادہ اوزان اور
محسوسات کے تجربات تک پھیلا ہوا ہے۔ وزن نیسائی کی پردی میں اٹھوں نے
جہاں محسوس کیا ہے وہاں وزن توڑنے کو اوزان کی برابری پر ترجیح دیتا ہے۔ زبان کی
(Autonomy) انہیں شعر نو کی روایت سے ملی ہے۔ ان کی زبان بیانیہ سے زیادہ کلامی ہے۔
خاص بیان کے بجائے زبان کے (Non vertical dimensions) ان کی شاعری
میں (Speaking Subject) اور (Signified) کو (Synchronic Flow)

میں ضم کر دیتے ہیں۔ حمید بزرگوار سی غزل نو کی اس روایت کے اہم نمائندے ہیں جن کی زبان اور جن کے اندازِ بیان میں صوفیانہ شاعری کی علویت تغزل میں ڈھل گئی ہے۔ انقلاب اسلامی کے پس منظر میں الہیاتی ملاحظات نے ان کی شاعری کو اس سری روایت سے ہم آہنگ کیا ہے جو انھیں حافظ سے ملی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کی سریت میں حافظ کی سحریت اور دھولانی بہاؤ نہیں ہے۔ تہوں سے عاری ہونے کے باوجود ان کی نغمات میں خوبصورتی ہے۔ ♦♦

اردو شاعری میں گاندھی جی کا ذکر

جگن ناتھ آزاد

اُردو شاعری میں مہاتما گاندھی کا ذکر ایک ایسا موضوع ہے جس کے بارے میں تفصیل سے کچھ کہنے کے لیے تو نہ جانے کتنے روز تک مسلسل بات چیت کرنا پڑے۔ لیکن اس کے مختصر ذکر کے لیے بھی وہی کوشش کرنا پڑے گی جو ایک محاورے کی رو سے سمندر کو کوزے میں بند کرنے کے لیے درکار ہے۔

مہاتما گاندھی کے زمانے سے لے کر آج تک شاید ہی اُردو کا کوئی شاعر ایسا ہو جس نے گاندھی جی کا ذکر اپنے کلام میں نہ کیا ہو۔ اب سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعراء کا محض نام لینے کے لیے بھی کئی گھنٹے درکار ہیں۔ اس لیے میں یہ سوچ رہا ہوں کہ اس وقت میں اُردو کے صرف چھ بڑے شاعروں کے ناموں کا انتخاب کر لوں اور بغیر کسی تہمید کے، ان شعراء کے کلام میں گاندھی جی کا ذکر جس طرح آیا ہے اُسے اپنے تاثرات کے ساتھ سامعین کی خدمت میں پیش کر دوں اور حضرات یہ چھ شعراء ہیں: اکبر الہ آبادی، برج نرائن چکبست، اقبال، ظفر علی خاں، مخدوم اور جوش ملیح آبادی۔

اُردو شاعری میں ہمیں مہاتما گاندھی کا ذکر سب سے پہلے اکبر الہ آبادی کے یہاں نظر آتا ہے۔ یوں تو اکبر الہ آبادی کے نام سے گاندھی نامہ بھی منسوب ہے۔ لیکن غالباً گاندھی نامہ اکبر الہ آبادی کی کسی کتاب یا مجموعہ کلام کا نام نہیں ہے۔ شاید کسی نے

بھی اکبر کے اشار گاندھی جی کے متعلق یا اُن کی تعلیم کے متعلق مرتب کیے ہوں یا ممکن ہے اس طرح کا کوئی کتابچہ چھپا بھی ہو لیکن مجھے تلاش بیار کے باوجود "گاندھی نامہ" کے نام سے اکبر ال آبادی کی کسی کتاب یا کتابچے کا سراغ نہیں مل سکا۔

آج تو ملک کے مختلف فرقوں میں ایک دوسرے کے بارے میں شکوک و شبہات کا دور ہے اور سیاسی جماعتوں میں جو گنتی کے چند ایک پُر خلوص رہنما ہیں وہ قومی یک جہتی کی اہمیت پر زور دیتے ہیں لیکن گاندھی جی کے وقت میں ملک کی حالت اتنی خراب نہیں تھی۔ وہ غلامی کا دور تھا اور مہاتما گاندھی کا عقیدہ یہ تھا کہ ملک کی گردن سے غلامی کا جوا اتار پھینکنے کے لیے ہندو مسلم اتحاد بہت ضروری ہے۔ اکبر اُس زمانے میں گاندھی ایسے باغی کی تعریف کھل کے تو نہیں کر سکتے تھے لیکن گاندھی جی کی تعلیم کو انھوں نے جسے ہم آپ ہندو مسلم سکھ عیسائی کے باہمی اتحاد کی تعلیم کا نام دیں یا قومی یک جہتی کی تعلیم کہیں یا حب الوطنی اور قوم پرستی کی تلقین کہیں اپنی شاعری کے ذریعے سے ملک کے گوشے گوشے میں پھیلا یا۔ مثال کے طور پر چند اشار دیکھیے :

ہندو مسلم ایک ہیں دونوں
یعنی یہ دونوں ایشیائی ہیں
ہم وطن ہم زبان ہم قسمت
کیوں نہ کہہ دوں کہ بھائی بھائی ہیں

پتیلیاں اک دوسرے کی وقت پر جڑتے بھی ہیں
ناگہاں غصہ جو آجاتا ہے لڑ پڑتے بھی ہیں
ہندو مسلم ہیں پھر بھی ایک اور کہتے ہیں سچ
ہیں نظر آپس کی ہم ملتے بھی ہیں لڑتے بھی ہیں
لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ نیشنل سٹریج جوئے کی وجہ سے اکبر نے گاندھی جی کی تعلیم ہی کا ذکر اپنی شاعری میں کیا ہے اور ان کا نام لینے سے گریز کیا ہے۔ ایسا

نہیں ہے بلکہ بڑے حوصلے سے یہ کہا ہے:
 مددوار گورنمنٹ اکبر اگر نہ ہوتا
 اس کو بھی آپ پاتے گاندھی کی گوبیں میں

نیتِ عشق اگر میں نے نہ باندھی ہوتی
 عقل میری بھی یہاں حامی گاندھی ہوتی
 اپنے انتقال سے دو تین روز پیشتر یہ شعر کہا:
 گاندھی میں سب بھلائی لیکن وہ شخص بے بس
 صاحب میں سب بُرائی لیکن وہ خوب چوکس
 برج زنانِ چکیت کا کلام حب الوطنی کے جذبے سے معمور ہے۔ اُن کے
 کلام میں اگرچہ گاندھی کا ذکر صرف ایک بار آتا ہے لیکن گاندھی جی کی تعلیمات بھرپور
 طریقے سے ملتی ہیں۔ دراصل چکیت ایک ماڈرٹ تھے اور گاندھی ایک اکسٹریسٹ اور
 چکیت برطانیہ کے زیر سایہ روم رول ہی کو بہت کچھ سمجھتے تھے مثلاً اُن کا یہ
 شعر دیکھیے:

طلبِ فضول ہے کانٹے کی پھول کے بدلے
 نہیں بہشت بھی ہم روم رول کے بدلے

۱۹۱۴ء میں جنوبی افریقہ میں ہندوستانیوں پر ظلم و ستم کا پہاڑ ٹوٹ رہا تھا
 اور گاندھی جی افریقہ ہی میں ان مظلوموں کی طرف سے انگریزوں کی حکومت کے سامنے
 سینہ سپر تھے تو چکیت نے ایک درد بھری نظم کہی جو اب ”فریادِ قوم“ کے نام سے مشہور
 ہے۔ شروع میں اس نظم کا عنوان تھا ”مرثیہ قوم“ اور ضمنی عنوان تھا ”یعنی مرثیہ“
 اور استاد گانِ جنوبی افریقہ ”اور اس ضمنی عنوان کے بعد ہمارا گاندھی کا نام یوں
 درج تھا:

بخدمت خدائے قوم مسٹر کرم چند گاندھی
 نثار ہے دل شاعر ترے قرینے پر
 کیا ہے نام ترا نقش اس نیچے پر
 یہ نظم ایک مسدس ہے جو اس بند سے شروع ہوتی ہے :
 وطن سے دور تباہی میں ہے وطن کا جہاز

ہوا ہے ظلم کے پردے میں حشر کا آغاز
 نسین تو ملک کے ہمدرد قوم کے دماڑ
 ہوا کے ساتھ یہ آتی ہے دکھ بھری آواز
 وطن سے دور ہیں ہم پر نگاہ کر لینا
 ادھر بھی آگ لگی ہے ذرا خبر لینا

علامہ اقبال کے کلام میں گاندھی جی کا براہ راست ذکر تو غالباً دو بار ہی آیا
 ہے اور اس دربار کے ذکر میں ایک بار انھوں نے اپنی نظم میں گاندھی جی کے افکار
 کی حمایت کی ہے۔ نظم یہ ہے :

گاندھی سے ایک روز یہ کہتے تھے مالوی
 کمزور کی کسند ہے دنیا میں نارسا
 نازک یہ سلطنت صفت برگ گل نہیں
 لے جائے گلستاں سے اڑا کر جسے ہوا

گاڑھا ادھر ہے زیب بدن اور زرد ادھر
 صرصر کی رہ گزار میں کیا عرض ہو بھلا
 پس کر رہے گا گرد رہ روزگار میں
 دانہ جو آسیا سے ہوا قوت آزما
 بولایہ بات سس کے کمال و تار سے

وہ مرد پختہ کار و حق اندیش و باصفا

”جبارِ احرارِ عینِ سہی ضعیفانِ نمی شود
صد کوچِ است در بنِ دندانِ غلالِ ما!“

لیکن دوسری جگہ اس شعر میں اقبال نے گاندھی جی کے فلسفے کو یہ کہہ کر ادھورا فلسفہ کہا ہے:
رشتی کے فاقوں سے ٹوٹنا نہ برہمن کا ظلم
عصا نہ ہو تو کلیسیا ہے کارِ بے بنیاد

اقبال کے گاندھی جی کے فلسفہ ’مدم تشدد‘ سے اختلاف کے باوجود میرا خیال اقبال کی اس وسیع قلبی کی طرف جاتا ہے جس کی بدولت انھوں نے گاندھی جی کو رشتی کا مرتبہ دیا ورنہ گاندھی جی کی زندگی میں بھی اور زندگی کے بعد بھی سارے ملک نے انھیں رشتی کا مرتبہ نہیں دیا۔ اقبال نے گاندھی جی کو رشتی کہہ کر گاندھی جی کے احترام میں مزید اضافہ کیا ہے اور جہاں تک قومی یک جہتی یا حب الوطنی یا گاندھی جی کی تعلیمات کا تعلق ہے اقبال کی شاعری کا خاصا حصہ ان خوبیوں کی بجلی سے جگمگا رہا ہے۔

مولانا ظفر علی خان ایک شاعر، ادیب اور صحافی ہونے کے علاوہ ملک گیر شہرت کی سیاسی شخصیت بھی تھے۔ وہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے رکن تھے ہی لیکن جہاں تک مجھے یاد آتا ہے وہ کانگریس کی ورکنگ کمیٹی کے بھی رکن تھے۔ خیر یہ بات آج تک بات چیت میں اتنی اہم نہیں ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ کانگریس میں اکثر وہ مہاتما گاندھی کے ہم آواز وہم آہنگ تھے۔ جب دونوں میں اختلافات پیدا ہو گئے تو ظاہر ہے ہم آہنگی ختم ہو گئی لیکن جب تک سیاسی طور پر اختلافات رونما نہیں ہوئے تھے وہ اپنی نثر اور نظم میں گاندھی جی کے لیے رطب اللسان رہے۔ جب گاندھی جی نے ملک میں سول نافرمانی کا نکل بھایا تو ظفر علی خان نے لکھا:

گاندھی نے آج جنگ کا اعلان کر دیا

باطل سے حق کو دستِ دگریمان کر دیا

ہندوستان میں ایک نئی روح پھونک کر

آزادی حیات کا سامان کر دیا

تن میں کیسا نثار خلافت کے نام پر
 سب کچھ خدا کی راہ میں قربان کر دیا
 پروردگار نے کہ ہے وہ مرتبہ شناس
 گاندھی کو بھی یہ مرتبہ پہچان کر دیا

رجب لارڈ اردن گاندھی جی سے مصالحت پر آمادہ ہو گئے اور گاندھی اردن پکیٹ وجود
 آیا تو مولانا کے نوکِ قلم پر یہ اشعار آئے :

جھک گئی گاندھی کے آگے کس طرح سرکار دیکھ
 کس طرح ہوتا ہے مظلوموں کا بیڑا پار دیکھ
 تو نے دیکھے ہیں شہنشاہوں کے درباروں کے ٹھاٹھ
 اب فقیروں کا بھی دہلی میں لگا دربار دیکھ

.....

وہ پیسے پیسے کا چند دن میں فرنگیوں سے حساب لے گا
 ہمارا گاندھی سنگوٹی والا فقیر بھی ہے منیم بھی ہے

.....

گاندھی کہ سرکشوں کے سر اس نے جھکا دیے
 اس فن میں اس زمانے کا استاد ہو گیا
 نذر علی خاں کے مجموعہ کلام بہارستان میں ایک نظم "مہاتما گاندھی کا ترانہ"
 بعنوان سے بھی ہے جس میں وہ کہتے ہیں :
 کبھی اپنی آمت سے نہ میں دشمنی کروں گا
 نہ بسوں گا جا کے بن میں نہ میں خود کشی کروں گا
 مجھے ایسی کیا پڑی ہے کہ ہمالیہ کو جاؤں
 یہیں گھر میں بیٹھے بیٹھے میں ہری ہری کروں گا

یہ فریگیوں سے کہہ دو کہ میں ہوں دھرم کی مورت
جو کریں گے وہ عداوت تو میں آشتی کروں گا

ہے مرادھرم اہنسا ہے اسی میں سب کی ملکتی
مرے پاس ہے جو ہنڈی اُسے دشمنی کروں گا

مرے من کی بھلسلی میں نئی جوت کی جھلک ہے
وٹھہر سکیں گی آنکھیں میں وہ روشنی کروں گا

کوئی دن میں سبز ہوگا وہ چمن جو جل رہا ہے
میں ان اپنے آنسوؤں سے وہ فوں گری کروں گا

تلوک چند محروم کا کلام ذکر گاندھی سے لبریز ہے۔ اس میں نظمیں بھی ہیں قطعات
بھی، رباعیات بھی اور متفرق اشعار بھی۔ ان کا سیاسی نظموں پر مشتمل مجموعہ کلام
کاروان وطن اول سے آخر تک گاندھی جی کی تعلیم سے سمور ہے۔ ۱۹۰۸ء کی ایک نظم
'نویذِ مستقبل' میں کہتے ہیں :

گاندھی نے کی ہے روشن وہ آگ جس سے آخر
بغض و عداوت نفرت جل کر تمام ہوں گے
دو شعر اور دیکھیے :

ذرا جب اٹھ کے قومی دلولوں نے کچھ ہوا باندھی

وہیں ان کے دبانے کو دھواں دھارا اک اٹھی آندھی
سلامت تیری کشتی کو خدا لے جائے ساحل تک

تری کوشش میں شامل ہے غریبوں کی دُعا گاندھی
گاندھی جی کی شہادت پر محروم نے کئی نظمیں کہیں۔ اس نظم کے
تین اشعار ہیں :

رہبروں کو روشنی ملتی تھی اُس کی ذات سے

ہند میں گاندھی منارِ جملہ انوار

وہ اہنسا کا ہمیشہ شانتی کا دیوتا

یا مسیح اس دور کا گوتم کا یا اوتار تھا
مار کر اس کو کسی کے ہاتھ آخر کیلگا
قوم کے ماتھے پہ کالا داغ ہتیا کا لگا

جوش ملیح آبادی نے ہندوستان کی غلامی، انگریزوں کے مظالم اور قومی یکجہتی
کے موضوعات پر تو بہت لکھا اور ظاہر ہے کہ ان موضوعات کا براہ راست تعلق گاندھی
ن کے فلسفے اور اُن کے عمل سے ہے لیکن غالباً جوش صاحب گاندھی جی کی زندگی میں
ن کے متعلق کچھ نہیں لکھا۔ مگر انھوں نے گاندھی جی کی شہادت پر ایک طویل مثنوی لکھا
گاندھی جی کی شہادت پر لکھے ہوئے تمام مثنویوں میں ایک نمایاں اور ممتاز حیثیت رکھتا
ہے اس سلسلے میں جو تیس بند پر مشتمل ہے جوش کہتے ہیں:

تو ہی اک دانائے کامل بزم نادانی میں تھا

روشنی کا تو منارہ بحر طوفانی میں تھا

تیرے دم سے زمرہ گنگا کی جولاںی میں تھا

نغمہ تجھ سے کوثر و تسنیم کے پانی میں تھا

اے غور پر ہندو و غیر مسلمان السلام

السلام اے ہند کے شاہ شہیداں السلام



مہاتما گاندھی، ہندوستانی اور ہم

جعفر رضا

زبان ذریعہ اظہار ہے۔ وہ مصوّر کا مقلم، بُت تراش کے اوزار اور گمّہار کے چاک کی مٹی ہے۔ اس سے فن کار کی تخلیقی قوتوں کا اظہار ہوتا ہے۔ زبان کے بغیر انسان زندہ رہ سکتا ہے لیکن گونگا بہرہ بن کر۔ زبان دلوں کو جوڑنے میں مومیالی کا کام کرتی ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بیسویں صدی کے ہندوستان میں زبان دلوں کے توڑنے کا سبب بنی ہے۔ زبان کا دو حصوں میں تقسیم کیا جانا قبل آزادی کے ہندوستان کا انتہائی سنگین و اہم مسئلہ تھا۔ علیحدگی پسند سیاست کے لیے ہندی اُردو کا مسئلہ نفرت کی آگ کو ہوا دینے کا ذریعہ تھا۔ مہاتما گاندھی نے اس مسئلے کا حل ہندوستانی کے روپ میں تلاش کیا تھا۔ انھوں نے ایک ایسی زبان کا تصور پیش کیا جس کا استعمال ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں کرتے ہیں۔ ہندی اور اُردو کی بلی جلی شکل۔ مسئلے کا دوسرا پہلو رسم خط سے متعلق تھا، اس لیے انھوں نے تجویز رکھی کہ ہر شخص ہندی اور اُردو دونوں رسم خط سیکھے۔ آج نہیں تو کل رفتہ رفتہ دونوں زبانیں ایک ہو جائیں گی، پھر دو رسم خط سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوگی لیکن مہاتما گاندھی کی سانی پالیسی آزاد جمہوری ہندوستان کو اس نہ آئی۔ ہمارے آئین کے مہماروں نے

بان کے مسئلے کو دوسرے زاویہ نظر سے دیکھا اور اس کے متعلق آئین ہند میں دفعات بھی گئی، مناسب ہوگا کہ ان کو دیکھ لیا جائے :

۲۴۳ (۱) یونین کی سرکاری زبان دیوناگری رسم الخط میں ہندی ہوگی۔ یونین کے سرکاری اغراض کے لیے استعمال کیے جانے والے ہندوسوں کی شکل تجارتی ہندوسوں کی بین الاقوامی شکل ہوگی۔

(۲) (۱) میں کسی امر کے باوجود اس آئین کی تاریخ نفاذ سے پندرہ سال کی مدت تک انگریزی زبان کا استعمال یونین کی ان سب اغراض کے لیے برقرار رہے گا جن کے لیے وہ ایسی تاریخ نفاذ کے عین قبل استعمال ہو رہی تھی۔

بشرطیکہ صدر مذکورہ مدت کے اندر یونین کی سرکاری اغراض میں سے کسی غرض کے لیے انگریزی زبان کے علاوہ ہندی زبان اور ہندوسوں کی بین الاقوامی شکل کے علاوہ ہندوسوں کی دیوناگری شکل کے استعمال کو بذریعہ حکم مجاز کر سکے گا۔

۲۴۵ دفعات ۳۴۰ اور ۳۴۱ کی توضیحات کے تابع کسی ریاست کی مجلس قانون ساز قانون کے ذریعہ اس ریاست میں استعمال ہونے والی کسی ایک یا زیادہ زبانوں یا ہندی کو اس زبان یا ان زبانوں کی حیثیت سے اختیار کر سکے گی، جس کا اس ریاست کے تمام سرکاری اغراض یا ان میں سے کسی غرض کے لیے استعمال کیا جاتا ہو۔

بشرطیکہ جب تک اس ریاست کی مجلس قانون ساز قانون کے ذریعے دیگر طور پر توضیح نہ کرے، انگریزی زبان ان سرکاری اغراض کے لیے اس ریاست کے اندر استعمال ہوتی رہے گی، جن

کے لیے وہ اس آئین کی تاریخ نفاذ کے عین قبل استعمال ہوتی تھی۔
 ۳۴۸ (۱۱) اس حصے کی متذکرہ بالا توضیحات میں سے کسی
 امر کے باوجود تا وقتیکہ پارلیمنٹ قانون کے دیگر طور پر توضیح نہ کرے۔
 (الف) سپریم کورٹ اور عدالت عالیہ میں ساری کارروائی انگریزی
 زبان میں ہوگی۔

۳۵۰۔ ہر شخص کو کسی شکایت کے ازالے کے لیے یونین یا کسی
 ریاست کے کسی عہدے دار یا حاکم کو ان زبانوں میں سے کسی زبان
 میں یونین یا اس ریاست میں جیسی کہ صورت ہو استعمال ہوں
 عرضداشت پیش کرنے کا حق ہوگا۔

۳۵۰ (الف) ہر ریاست اور اس ریاست کے اندر ہر
 مقامی حاکم کی کوشش ہوگی کہ لسانی اقلیتی زمروں سے تعلق رکھنے
 والے بچوں کی تعلیم کے ابتدائی درجے میں مادری زبان میں تعلیم دینے
 کی کافی سہولتیں ہتیا کرے اور صدر کسی ریاست کو ایسی ہدایتیں
 جاری کر سکے گا جو ایسی سہولتیں ہتیا کرنے کے لیے وہ ضروری یا
 مناسب سمجھے۔

۳۵۰ (ب) (۱۱) لسانی اقلیتوں کے لیے ایک خاص عہدیدار
 ہوگا جس کا تقرر صدر کرے گا۔

۲۱ اس خاص عہدے دار کا فرض ہوگا کہ اس آئین
 کے تحت لسانی اقلیتوں کو دیے ہوئے تعظیلات کے متعلق سب
 امور کی تفتیش کرے اور صدر کو ان امور کی رپورٹ کرے۔
 صدر ایسی ساری رپورٹوں کو پارلیمنٹ کے ہر ایوان میں پیش
 کرانے کا اور متعلقہ ریاستوں کی حکومتوں کو بھجوانے کا۔

جارج گریسن نے مختلف ہندوستانی زبانوں کا سروے کر کے ہندوستانی زبانوں کے بارے میں معلومات کا ذخیرہ ہتیا کیا ہے۔ انھوں نے ہندوستان کو زبانوں کا عجائب گھر کہا ہے جس میں ۱۶۹ زبانیں اور ۵۵۴ بولیاں ہیں۔ ان تمام زبانوں کے تحفظ کی ذمہ داری قبول کرنے سے آئین ہند خاموش ہے، محض اقلیتی زبانوں یا طبقوں کا لسانی کمیشن قائم کر دینا کافی سمجھا گیا جس کو قانونی اختیارات حاصل نہیں ہیں اور تو اور مہاتما گاندھی کی پسندیدہ ہندوستانی کا ذکر ضمنی طور پر ہندی کی تردید و فروغ سے متعلق دفعہ میں کیا گیا ہے، ملاحظہ ہو:

۲۵۱۔ یونین کا یہ فرض ہوگا کہ ہندی زبان کی اشاعت کو فروغ دے تاکہ وہ بھارت کی ملی جلی تہذیب کے تمام عناصر کے لیے اظہار خیال کے ذریعے کے طور پر کام آئے اور اس کے مزاج میں خلل انداز ہوئے بغیر ہندوستانی اور انھوں نے فہرست ہند میں بھارت کی دوسری زبانوں میں استعمال ہونے والی ترکیب، اسلوب اور اصطلاحات کو جذب کر کے اور جہاں بھی ضروری ہو یا مناسب ہو اس کے ذخیرہ الفاظ کے لیے اولاً سنسکرت اور ثانیاً "دوسری زبانوں سے اخذ کر کے اس کو مالا مال کرے۔"

مہاتما گاندھی زبان کے مسئلے کو ملکی سالمیت کی بجائیے اور ہم آہنگی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے تجربے کی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ ملک کے دو اہم ترین طبقے ہندو اور مسلمان زبان کے نام پر ایک دوسرے سے تبرہ آزا ہیں۔ دونوں اپنے اپنے وقت پر سختی سے کاربند تھے، اس لیے مہاتما گاندھی دونوں زبانوں کے عاملوں اور صحافیوں سے صلاح و مشورہ کر کے ایک درمیانی راہ تلاش کرنے کی فکر میں تھے اور یہ راہ ہندوستانی کی تھی۔ انھوں نے اس لیے مندرجہ ذیل رہنما اصول و تب کیے تھے:

۱۔ زبان و نگاروی ملازموں کو یکجہ میں آسان ہو

۲۔ وہ زبان جو پورے ملک میں مذہبی، معاشی اور سیاسی لین دین کا ذریعہ بن سکے۔

۳۔ وہ زبان جسے ہندوستانیوں کی اکثریت بولتی ہو۔

۴۔ وہ زبان جسے پورے ملک میں لوگ آسانی سے سیکھ سکیں۔

۵۔ ایسی زبان کے انتخاب میں وقتی فائدے کا خیال ترک کر کے مستقبل کی ضرورت کو نگاہ میں رکھنے کی ضرورت ہوگی!

مہاتما گاندھی نے مذکورہ بالا رہنما اصولوں کی بنیاد پر اعلان کیا کہ ایسی زبان صحت ہندوستانی ہو سکتی ہے جس کو ناگری اور اردو رسم خط میں لکھنے کی اجازت ہوگی۔ اس زاویہ نظر نے ہندوستان کے لسانی مسئلے کو حل کرنے میں اہم کردار ادا کیا لیکن ہندی داں طبقہ خاص طور پر مطمئن تھا۔ ڈاکٹر بیہڑا نند نے اعلان کیا ہے:

”جو لوگ ہندوستانی کے سروپ کو سمجھتے تھے، وہ جانتے تھے کہ وہ اردو کا نام ترما تر ہے۔ اس بات کو کھل کر سامنے نہیں آنے دیتے تھے۔“

ڈاکٹر دھیرنندر درما بھی اس خیال کی تائید کرتے ہیں:

”ہندوستانی نام یورپی لوگوں کا دیا ہوا ہے۔ اردو کا بول چال والا روپ ہندوستانی کہلاتا ہے۔“

اس کے برعکس چند اتہاپسندوں کے علاوہ اردو کے حامیوں کا وسیع تر طبقہ مہاتما گاندھی کے ساتھ تھا۔ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی ۱۹۲۰ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کا قیام تھا جو اردو ہندی زبانوں کے اختلاط ہندوستانی کو مروج کرنا چاہتی تھی۔ اس طرح رائے اجیشور جی کی کوششیں سے ۱۹۲۴ء میں الہ آباد میں ہندوستانی زبان کی بنیاد پڑی جس کا مقصد ہندوستانی کو ہندی اور اردو کا مشترک ورثہ قرار دینا تھا۔ ہندوستانی اکیڈمی کو سر تیج بہادر پیر و ڈاکٹر تارا چند نے بنایا۔ یہ کمیشن ہندوستان کا بنیادی اصل تھی۔ اس نے ہندوستانی تعلیم یافتہ

بنے کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا۔

مہاتما گاندھی، ہندوستانی کو مروج و مقبول کرنے میں مسلسل سرگرم عمل تھے۔ ان خواہش کا احترام کر کے ۱۹۲۵ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے ہندوستانی کو دی زبان کی حیثیت سے منظوری عطا کر دی اور یہ تجویز پاس کر دی کہ کانگریس کی ام کارروائیاں حتی الامکان ہندوستانی میں کی جائیں گی۔ انگریزی یا دیگر زبانوں استعمال اس صورت میں ممکن ہو سکے گا جب مقررہ ہندوستانی سے یکسر ناہمدہ ہو۔ مہاتما گاندھی کے خیالات کی تائید پنڈت جواہر لال نہرو، ڈاکٹر راجیندر پرشاد وغیرہ کے علاوہ ان لوگوں نے بھی کی جو بعض سیاسی مسائل میں ان کے ہمنوا تھے، انھوں نے بھی ہندوستانی کو قبول کیا، جن میں نیتاجی بھاشاں چندریوس کا خاص طور پر ذکر کیا جاسکتا ہے۔ بیسویں صدی کی ابتدائی دو دہائیوں تک تمام قومی رہنماؤں نے یک زبان ہو کر تنہا ہندوستانی و ملک کی قومی زبان کی حیثیت سے قبول کرنے پر زور دیا لیکن جب ہندوستان آزاد ہوا 'وجود ہوا' سب کے سامنے ہے۔ لیکن ہمارا گاندھی اپنے موقف پر قائم رہا۔

آزادی سے دو ہفتہ قبل مہاتما گاندھی نے ہرچن میں ۲ اگست ۱۹۴۷ء

کو لکھا تھا:

"ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قومی زبان کے متعلق یہ جھگڑا کھڑا ہو گیا ہے کہ قومی زبان کیا ہو۔ مجھ سے کہا گیا ہے کہ وہ ہندی ہوگی جو ناگری حروف میں لکھی جائے گی۔ میں تو کبھی بھی اس پر رضامند نہیں ہو سکتا۔ میں دو دفعہ ہندی ساہتیہ سمیلن کا صدر رہ چکا ہوں میں ہندی یا اردو کا دشمن نہیں ہو سکتا لیکن میں یہ سمجھ چکا ہوں کہ عوام کی زبان اور ہندوستان کی قومی زبان صرف وہی ہو سکتی ہے جو اردو ہندی کا مرکب ہو اور دیوناگری اور اردو دونوں رسم الخط میں لکھی جائے۔ یعنی میں بہت سے ہندوؤں کو جانتا ہوں، قطع نظر مسلمانوں کے، جو سنسکرت ملی ہوئی ہندی کو نہیں سمجھ سکتے اور نہ

دیوناگری میں لکھ سکتے ہیں۔ لہذا میں تو ہندوستانی ہی زبان پر زور دیتا رہوں گا، چاہے اس کی تائید میں میں بالکل تنہا رہوں۔^{۱۲}
پھر ۵ اکتوبر ۱۹۴۷ء کے ہرجن میں لکھا تھا:

”اگر ہندو چاہتے ہیں تو وہ اُردو زبان اور اُردو الفاظ اور اُردو رسم الخط کا بائیکاٹ کریں لیکن ایسا کرنے سے نقصان سب ہی کا ہوگا۔ لہذا جو لوگ ہندوستانی کے پرچار کے کام میں مصروف ہیں وہ اپنے اعتقاد اور کوشش کو کمزور نہ کریں۔“^{۱۳}

۸ اکتوبر ۱۹۴۷ء کو ہرجن میں صرف ایک رسم الخط یکٹنے کو ادنیٰ قوم پرستی قرار دیا:

”ہماری قوم پرستی اگر دونوں رسم الخط کے یکٹنے سے گھبراتی ہے تو وہ بہت ہی ادنیٰ قسم کی قوم پرستی ہے۔ ملک کے لیے تمھاری محبت ایسی ہونی چاہیے کہ دونوں رسم الخط یکٹنا تمھارے لیے باعث مسرت ہو۔“^{۱۴}

پھر ۸ دسمبر ۱۹۴۷ء کو لکھا:

”لالہ لاجپت رائے میرے دوست تھے اور میں انھیں یہ کہہ کر پھیرا کرتا تھا کہ آخر وہ کب خالص ہندی زبان میں لکھنا پڑھنا سیکھیں گے۔ لالہ جی کہا کرتے تھے کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے۔ (حالانکہ وہ بہت پُرورش آریہ سماجی تھے) اس لیے کہ ان کی مادری زبان اُردو ہے۔ اسی زبان میں وہ جلسوں کے حاضرین کو مسحور کر دیا کرتے تھے..... میں ہمیشہ تو تمھارے پاس نہیں رہوں گا مگر تم میرے رخصت ہو جانے کے بعد میرے الفاظ کو یاد کرو گے..... عدم رواداری مذہب کی نفی ہے۔“^{۱۵}

گانڈھی کا خیال تھا کہ ان کے رخصت ہو جانے کے بعد ان کی یادیں دلوں کو زیادہ بے قرار کریں گی۔ ۱۹۴۸ء میں ان کا خون رنگ لایا۔ فرقہ پرستی ذلیل و رسوا

نی۔ کئی برسوں تک امن و امان رہا، محسوس ہوتا تھا کہ گاندھی کی قربانی ملک کا
 فخر بنوا گئی، لیکن رفتہ رفتہ حالات بدلے، فرقہ پرستی کے سرطانی پنجوں نے جسم ہی نہیں
 بدوستانی روح کو جکڑ لیا ہے۔ پورا ملک فرقہ پرستوں کی گرفت میں آتا جا رہا ہے۔
 فی ریاستوں میں فرقہ پرست جماعتوں کی حکومتیں قائم ہو چکی ہیں، ان فرقہ پرستوں کی
 دیتیں، جو گاندھی کے قاتلوں کی جماعتیں یا ان قاتلوں کے ہمدردوں کی جماعتیں ہیں۔ اب دہلی
 ن کا نشانہ ہے۔ کوئی جانے یہ نشانہ بھی کامیاب رہے۔ تاریخ نے بہت جلد خود
 دہرایا ہے۔ پھر اسی طرح کی سیاسی تقسیم سامنے ہے جو آزادی سے قبل تھی۔ اس
 ت انگریزوں کو ملک سے باہر نکالنے والوں کی ایک جماعت تھی، جس کا نام کانگریس
 بنا۔ اس کے سب سے بڑے رہنما گاندھی تھے۔ اب وہی کانگریس تقسیم و تقسیم کے
 کانگریس، جنتا دل، سوشلسٹ پارٹی، کمیونسٹ پارٹی وغیرہ بن گئی ہے۔ مسلسل
 رادی مہمان وطن کا ایک ہی مقصد تھا۔ حصول آزادی، جس پر مختلف انیال افراد متحد
 رہے ایک پرچم کے نیچے آگئے تھے۔ بعد آزادی اہل سیاست کا ایک ہی مقصد ہے
 حصول اقتدار، جس پر قبضہ کرنے کے لیے اہل ہوس سیاسی پارٹیاں بدلتے
 رہتے ہیں، ایک ہی شخص کبھی کانگریسی رہتا ہے۔ کبھی جنتا دل، کبھی سوشلسٹ، کبھی
 بونسٹ اور کبھی خالص دائیں بازو کی بھارتیہ جنتا پارٹی کا سرگرم کارکن۔ قبل آزادی
 بانی آزادی کے دشمن حکمران انگریز تھے جن کے ظلم و جور کو ختم کرنے کے لیے مہمان وطن
 اپنی جانوں کی بازی لگائے ہوئے تھے۔ لیکن ان انگریز حکمرانوں کی سرپرستی بھی بعض
 سیاسی پارٹیوں کو حاصل تھی جو اپنے موقت میں شدید ترین تضاد کی شکار تھیں لیکن
 انگریزوں کی سرپرستی حاصل کرنے میں ایک دوسرے سے عملی تعاون کرتی تھیں۔ یہ
 سیاسی پارٹیاں تھیں۔ ہندو مہاسیما، جس کے سربراہ تھے۔ مسٹر شیاما پرasad
 راجی، رائسٹرہیو سکھ جس کے اعلیٰ کمان تھے۔ گرو گلوالکر، مسلم لیگ جس کے
 ساندھے مسٹر عمر علی جناح، ری پبلکن پارٹی جس کے رہنما تھے ڈاکٹر بیہم راؤ امیدکر
 والی دل جس کے رہنما تھے مسٹر تارا سنگھ۔ مسلم لیگ نے اپنے سیاسی حریفوں کو شکست

دے کر اپنی الگ ریاست پاکستان قائم کرائی اور مسٹر جناح اپنے حلیفوں کے ہمراہ پاکستان ہجرت کر گئے۔ باقی رہنمایان ملت ہندوستان میں اپنی محرومیوں کی تاریکیوں میں غرق ہو کر رہ گئے۔ ان سیاسی حالات کو گزرے ابھی زیادہ وقت نہیں گزرا ہے، مضافاً ابھی ایسے لوگ حیات ہیں جو حالات و واقعات کے چشم دید گواہ ہیں۔

ان بچا پس برسوں کے درمیان ملکی تناظر میں زبردست تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ اگر ہم مہاتما گاندھی کی ہندوستانی کے عمل پہلوؤں پر ملکی سالمیت کے نظریے کے ہمیشہ نظر دوبارہ غور کرنا ہے، تو ہمیں معروضی زاویہ نظر اختیار کرنا ہوگا۔ موجودہ تناظر میں ہمیں اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ مہاتما گاندھی کے نظریات سے اختلافات کے معنی ملک دشمنی نہیں ہے۔ ان کے دور میں بھی ان کے سیاسی نظریات کے شدید ترین مخالفین میں نیتاجی بھاسن چندر بوس، لبرل پارٹی کے اراکین اور عدم تشدد کی بجائے گولیوں، بموں اور دھماکوں کے ذریعے انگریز حکمرانوں کے لیے سر زمین ہند کی دستوں کو تنگ و تاریک کرنے والے شہیدان آزادی، جنہوں نے اپنے خون سے آزادی ہند کا فرمان لکھوایا۔ گرد گھوا لکھ، سر شیا، پر ساد مکر جی، مسٹر جناح، ڈاکٹر ابید کر، ماسٹر آراسنگہ وغیرہ بھی ملک دشمن نہیں تھے۔ البتہ مہاتما گاندھی کے سیاسی حریف تھے۔ اس دلچسپ موضوع پر اس وقت اس سے زیادہ نہیں کہا جاسکتا۔

مہاتما گاندھی، ان کے حلیفوں اور مہاتما گاندھی کے حریفوں کے سیاسی مصالحت سے قطع نظر اگر مسئلہ ہندوستانی کا جائزہ لیا جائے تو اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دور قدیم سے مہاتما گاندھی کے دور تک کسی زبان میں کسی علاقے یا کسی لسانی ملیت میں اردو اور ہندی کی ملوثہ زبان ہندوستانی کا وجود نہیں ملتا، یہ ایک مفروضہ ہے۔ تھی اور بس! بلکہ سچی بات یہ ہے کہ انیسویں صدی کے اوائل تک اردو ہندی دو بہت دور زبانیں تھیں، صرف ایک خود مختار زبان تھی۔ اسی زبان کو کبھی ہندی، کبھی ہندی، کبھی گجری، کبھی گنی، کبھی دہلوی، کبھی رنجیت، کبھی اردو، معنی اور کبھی اردو کہتے تھے۔ ایک خود مختار ہندی زبان، جو اردو زبان سے الگ بنیادوں

پر قائم ہو، انگریزوں کی 'ایجاد بندہ' ہے۔ آج بھی ملک خشکان لان دگران کے باوجود زبان ہندی کی لسانی اساس اور قواعدی ڈھانچہ اُردو کا مرہون منت ہے۔ ہندی زبان کے الگ سے قواعد نہیں بن سکے ہیں۔ بقول منشی پریم چند :

"یہ ساری کرامات فورٹ ولیم کی ہے جس نے ایک ہی زبان کے دو روپ مان لیے۔ اس میں اس وقت بھی کوئی سیاست کام کر رہی تھی یا اس وقت بھی دونوں زبانوں میں کافی فرق آگیا تھا، یہ ہم نہیں کہہ سکتے لیکن جن ہاتھوں نے یہاں کی زبان کے دو ٹکڑے کر دیے اس نے ہماری قومی زندگی کے دو ٹکڑے کر دیے۔" ۵

ڈاکٹر گیان چند کا بھی خیال ہے :

"اُردو ہندی کو دو الگ الگ زبانیں ماننا سیاسی مصلحت پسندی ہے لسانی حقیقت پسندی نہیں۔" ۶

پنڈت برج موہن دتاتریہ کیفی کے بقول :

"جسے آپ اُردو کہتے ہیں، جب دیوناگری رسم خط میں لکھی جاتی ہے تو ہندی کہلاتی ہے۔" ۷

دیوناگری رسم خط میں لکھی جانے والی اس ہندی کے وجود میں آنے کی نہانی ایک انگریز مصنف ایف۔ ای۔ کی کی زبانی سنیں :

Dr. J. Lal was a Brahman whose family had come originally from Gujrat, but had long been settled in North India. Under the direction of Dr. John Gilchrist and Mr. Sadal Misra were the creators of the 'High Hindi.' Many dialects of Hindi were, as we have seen, spoken in North India, but the vehicle of polite speech amongst those who did not know Persian was Urdu. Urdu, however, had a vocabulary borrowed largely from the

Persian and Arabic languages, which were specially connected with Muhammadanism.

A literary language for Hindi-speaking people which could commend itself more to Hindus was very desirable, and the result was produced by taking Urdu and expelling from it words of Persian or Arabic origin, and substituting for them words of Sanskrit or Hindi origin.

-----The Hindi of Lallu-Ji Lal was really a new literary dialect. This 'High Hindi,' or 'Standard Hindi' as it is also called, has had however a great success.

پنڈت رام چندر شکل نے لولال جی کے ضمن میں اس حقیقت کا اعتراف بہ انداز
یہ ہے 'ملاحظہ ہو،

"اگر یہ اُردو نہ جانتے ہوتے تو عربی شبید پھانے میں اتنے کرتی کارے
کبھی نہ ہوتے، بقیے ہوئے، بہترے عربی شبید بول چال کی بھاشا
میں اتنے مل گئے تھے کہ انھیں کیوں سنسکرت ہندی جاننے والے کے لیے
پہچاننا بھی کٹھن تھا۔"

اس طرح لولال جی اور سلسل مشرعی اُردو سے ہندی زبان ایجاد کرنے کا شرف
مل گیا کہ اس نئی زبان کی لسانی اساس اور قواعدی ڈھانچہ اُردو کا برقرار رکھا
نہ اس سے عربی و فارسی الفاظ چُن چُن کر نکالے اور ان کی جگہ پر مقامی بولیاں اور
سنسکرت الفاظ شامل کیے۔ یہ کسی زبان کا لسانی وجود سے وجود حاصل کرنا نہیں ہو سکتا۔
سانی عمل کے بجائے قدیم ہندوستان کی احیاء پرستی کا رجحان تھا جو انتہائی
باتیت کا شکار ہو کر تاریخی حقائق سے انکار کرنے پر مصر تھا۔ اس نئی زبان کو
ردوں کی ملک گیر زبان کی حیثیت سے تسلیم کرانے میں کشیب چندر سین اور دیانند

سوق نمایاں تھے۔ آریہ سماج ہندی کو ہندوؤں کی زبان کی حیثیت تسلیم کرانے پر بضد تھا۔^{۱۲} قومی باؤں میں سب سے پہلے لوک مانیہ بال گنگا دھر ملک نے ۱۹۰۵ء میں ناگری پر چارنی بھاکاکی مند نے اُردو کی بجائے ہندی اور ناگری رسم خط قبول کرنے پر زور دیا۔^{۱۳}

یہ حقیقت ہے کہ زبان ہندی (کھڑی بولی) کی ابتداء ۱۸۰۰ء میں فورٹ ولیم کالج کے قیام سے ہوتی ہے جس کو ہندو احیاء پرستوں سے قطع نظر تمام ہندوؤں نے قبول نہیں کیا تھا۔ ہندوؤں، مسلمانوں اور دیگر مذہبی اقوام کی اکثریت اُردو کو اپنی مانتی، تہذیبی اور کاروباری زبان مانتی تھی اور برتی تھی۔ سرکاری دفتروں میں بھی دوہی کا رواج تھا پھر ۱۸۸۱ء سے سرکاری و دفتری کاموں میں اُردو کے پہلو بہ پہلو بڑی طور پر ہندی کا استعمال بھی شروع ہوا تو اس صورت میں بھی بالادستی اُردو حاصل رہی۔ سرکاری و دفتری کاموں میں اُردو ہی مروج رہی۔ البتہ اُردو الفاظ لری رسم خط میں بھی لکھ دیے جاتے تھے۔ زبان اُردو کے اپنے رسم خط کے علاوہ لری رسم خط میں بھی لکھ دینے سے الگ سے کسی خود مختار زبان کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اس صورت حال سے ہر باخبر واقف تھا۔ پنڈت سندھ لال نے اپنے ایک خط مورخہ ۱۹ ستمبر ۱۹۳۶ء کے ذریعے مہاتما گاندھی کو صحیح صورت حال سے مطلع کر دیا تھا، لکھتے ہیں:

”اگر اُردو اور ہندی کو دو الگ زبانیں شمار کریں تو یہ بات بالکل سچ ہے کہ ہندی کہیں کی بھی بول چال کی زبان نہیں ہے۔ اُردو ہے۔

یہاں میرا مطلب کھڑی بولی ہندی سے ہے۔ برج بھاشا اور اودھی تو دیا کرن کے خیال سے ہندی اُردو سے بہت دور ہے۔ یہ بھی بالکل سچ ہے کہ آج کل کی ہندی زبان زیادہ تر کتابی اور بینادنی زبان ہے کچھ تو فرقہ وارانہ جذبہ اور زمانہ قدیم کی طرف جانے کی خواہش، کچھ ایک قومی زبان تعمیر کرنے کا خیال اور کم از کم شروع میں ایک حد تک حکام کے خود غرضانہ اشارے اور ان کی مدد۔ ان کی تمام چیزوں کے سہارے ملک میں ایک نئی زبان رائج کی جا رہی ہے۔ اس کے

مقابلے میں اُردو ایک زیادہ قدرتی اور زندہ زبان ہے۔ ہیں دونوں
اسی ملک کی بیدار۔ رہا سوال دیا کرن کا۔ آج کل کی ہندی کو
اپنا دیا کرن اور ڈھانچہ ظاہر ہے، اُردو ہی سے لینا پڑا۔“ ۱۱

مذکورہ بالا پس منظر پر نگاہ رکھتے ہوئے ہندوستان کے ہر ہوش مند شہری
کا فرض ہے کہ ملک کے لسانی مسئلے پر غور و خوض کرے۔ ہم جو کہ زبان و ادب کی خدمت
کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر چکے ہیں، ہمارا بھی فرض ہے کہ موجودہ ملکی تناظر کا جائزہ
لیں کہ مہاتما گاندھی نے زبان کا جو فارمولہ پیش کیا تھا وہ زیادہ سو مند تھا یا آزاد
ہندوستان نے جو لسانی پالیسی اختیار کی وہ زیادہ مناسب ہے۔ خاص طور پر اُردو کے
تناظر میں گاندھی کی ہندوستانی اور آئین ہند کی ہندی کا کیا کردار ہے؟ کیا لسانی
مسائل حل کرنے کے لیے کسی نئے فارمولے کی ضرورت ہے؟ اس سے ملک کی سالمیت
کو واقعی خطرہ تو نہیں ہے؟ وغیرہ وغیرہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ میں اُردو کے اساتذہ
ادباء اور دانش وروں کی خدمت میں حسب ذیل نکات پیش کرنا چاہتا ہوں:

(۱) مہاتما گاندھی کی ہندوستانی تحریک ختم ہو چکی ہے لیکن اس کی عصری
معنویت برقرار ہے۔ پورے ملک کی سالمیت کے لیے ایک زبان کی ضرورت
ہے اور وہ زبان ہندوستانی ہی ہو سکتی ہے۔

۱) ہندی کو آئین ہند نے ملک کی سرکاری زبان کا رتبہ عطا کیا ہے لیکن ہندی
شمالی ہند کی چند ریاستوں کی سرکاری زبان ہے اور بس انھیں علاقوں
تک محدود رہے گی۔ ملک کے دیگر علاقے ہندی کو برداشت نہیں کریں گے۔
اس طرط رابطے کی زبان کے طور پر انگریزی برقرار رہے گی۔ وہی انگریزی
جس کے لیے مہاتما گاندھی کہتے تھے کہ میں یہ برداشت کر سکتا ہوں کہ
انگریز ابھی کچھ عرصے تک ملک پر حکمرانی کریں لیکن انگریزی کو آج ہی
جانا ہے!

(۳) ہندی کی اس عدم مقبولیت کا سبب خود اہل ہندی ہیں۔ کوئی دوسرا نہیں ہے۔ وہ ہندی کو انٹریگہ بگہہ کا گھوڑا سمجھتے ہیں کہ جن علاقوں سے یہ گھوڑا گزر گیا وہ علاقہ مفتوح ہو گیا۔

(۴) جہاں گاڈھی کی تحریک ہندوستانی جس کے زعمائے ہندی مخالف تھے، اصلاً ہندی کو فائدہ پہنچانے کی تحریک تھی۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسی زبان وجود میں آتی جو موجودہ ہندی سے زیادہ قریب ہوتی۔ اس کے دو پہلو اہم تھے۔ دونوں رسم خط یکھنے کا عمل اُس وقت تک جاری رہتا جب تک کہ لوگ سیکھنا چاہتے۔ ناگری رسم خط رفتہ رفتہ اُردو رسم خط کی جگہ لے لیتا جس کے مختلف اسباب ہیں۔ ہندوستانی میں اُردو الفاظ ہوتے لیکن محض بول چال کی حد تک، عملی اصطلاحی زبان کے اشتقاقیات سنسکرت سے لیے جاتے اور ایک صدی سے کم عرصے میں ایک سنسکرت آمیز زبان وجود میں آجاتی۔

(۵) آج بھی ہندوستانی راگ لاپنے والے اہل اُردو ایک ایسی زبان کے وجود سے ناواقف ہیں۔ ر۔ کو ہندی میں تحلیل کر رہی ہے۔ اس سے اُردو کے بعض الفاظ ہندی میں داخل ہو رہے ہیں۔ ہندی ذخیرۃ الفاظ میں اضافہ ہو رہا ہے جو اُردو کی قیمت پر ہے۔ آج کی کتابی ہندی اگر اصطلاحی ہندی بن گئی تو بول چال سے بھی اُردو کو بے دخل کر دے گی۔

(۶) ہندوستانی تحریک دوبارہ زندہ نہیں کی گئی۔ علاقائی زبانوں کی تحریکیں بیدار ہیں۔ آئین ہند کے آٹھویں شیڈول میں سی سی نئی زبانیں داخل ہو رہی ہیں جن میں ہر ایک کو قومی زبان کا مرتبہ حاصل ہے۔ ان علاقائی زبانوں کی تحریک سے اگر کسی کو سب سے زیادہ خطرہ ہے تو وہ ہندی ہے۔ اودھی، برج، راجستھانی، بھوجپوری وغیرہ رفتہ رفتہ اپنا دامن جھٹک کر ہندی سے الگ ہو رہی ہیں۔

(۷) اُردو ہندوستانی کی صرف ایک ریاست جموں و کشمیر کی پہلی سرکاری زبان ہے۔ وہاں بھی اُردو کا مستقبل غیر یقینی ہے موجودہ صورت میں وہاں اُردو اس بناء پر برقرار ہے کہ یہ ریاست تین خاص زبانوں کشمیری، ڈوگری اور بلتی پر مشتمل ہے۔ ان کے اہل زبان آپس میں ایک دوسرے کی زبان سے نا آشنا ہیں۔ جموں اور لداخ کے علاقوں میں اُردو کی مخالفت کی لہر ہے لیکن زیادہ تیز نہیں ہے۔ البتہ کشمیر میں 'کاشمری' اُردو کو کسی قیمت پر برداشت کرنے کو تیار نہیں ہے۔ چند برسوں میں اُردو کو جموں و کشمیر سے نکال دیا جائے گا۔

(۸) شمالی ہند میں بعض ریاستوں نے اُردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ عطا کیا ہے لیکن یہ مرتبہ محض چند ملازمتیں عطا کرنے کی حد تک محدود ہے، سرکاری کاروبار کے لیے اُردو استعمال نہیں کی جاتی۔

(۹) شمالی ہند میں اہل اُردو کے گھروں سے اُردو بے پاؤں رخصت ہو رہی ہے اور اس کی جگہ ہندی داخل ہو رہی ہے۔ ہم کسی زبان کی آمد کے خلاف نہیں ہیں لیکن اس اُردو تہذیب کا کیا ہوگا؟

(۱۰) اُردو کی ترویج و اشاعت میں اُردو کے نام پر تمام سرکاری اداروں کا کیا کردار ہے اور کیا ہونا چاہیے۔ کہیں یہ طب مغرب کے مزے میٹھے اثر خواب آوری تو نہیں ہے؟

(۱۱) ہم نمک خواران اُردو کا کیا کردار ہے اور کیا ہونا چاہیے؟

(۱۲) اعلیٰ تعلیم کی سطح پر اُردو کا کوئی مسئلہ نہیں، سرکار ہو یا ریاستی سرکاری ادارے۔ کی بنیادی تعلیم سے بے نیاز ہیں۔ آئین ہند کی دفعہ ۳۵ کے مطابق بنیادی تعلیم کی ذمہ داری دونوں پر ہے۔

اگر آج کے دانشور ادیب اور اہل نظر ملک کے بچیہ لسانی مسئلے

کی تاریکیوں میں روشنی کی رقی بھی پیدا کر سکیں تو یہ مہاتما گاندھی کو سچا خراج
عقیدت ہوگا۔

حواشی

- ۱۔ مہاتما گاندھی : تھائس آن نیشنل لینگویج، صفحات ۳۰۴۔
- ۲۔ سمپوزناتند : ہندی بھاشا آندولن، صفحہ ۵
- ۳۔ دھیرندر ورما : ہندی بھاشا کا اتہاس، صفحہ ۶۳
- ۴۔ مشترکہ زبان (مہاتما گاندھی نے کیا سوچا تھا) صفحہ ۱۸۸، ملبومہ انجمن ترقی اُردو (ہند) علی گڑھ۔
- ۵۔ مشترکہ زبان، صفحہ ۲۰۱
- ۶۔ مشترکہ زبان، صفحہ ۲۰۴
- ۷۔ مشترکہ زبان، صفحات ۲۰۵-۲۰۴
- ۸۔ پریم چند : ساہتیہ کا ادیشہ، صفحہ ۱۷۹
- ۹۔ گیان چند : تحریریں
- ۱۰۔ برج موہن و تاتریہ کیفی،
- ۱۱۔ رام چندر شکل، ہندی ساہتیہ کا اتہاس، صفحہ ۳۹۸
- ۱۲۔ شیو پرساد سنگھ، آدھونک پردیش انولیکشن، صفحہ ۶۵
- ۱۳۔ رام گوپال : لوک مانیہ تلک اے پیلو گرافی، صفحات ۴۴-۴۳
- ۱۴۔ رسالہ جامعہ، اکتوبر ۱۹۳۶ء

ڈاکٹر عبدالسلام

محمد نواز

نوبل انعام یافتہ سائنس دان پروفیسر عبدالسلام کا شمار موجودہ صدی کے اُن اہم ماہرین طبیعیات میں کیا جاتا ہے جنہوں نے اپنی سمجھ اور ریسرچ کے ذریعے فزک کی نشوونما کو ایک نیا موڑ دیا۔ ان کی گنتی Neils Bohr ' Albert Einstein

Julian اور Richard P. Feynmann ' Werner Heisenberg

Schwinger جیسے چٹنی کے سائنس دانوں میں کی جاتی ہے۔ ایک اعلیٰ درجے کے سائنس دان ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک اعلیٰ درجے کے مفکر اور ایک دردمندانہ طبیعت کے مالک انسان تھے۔ انہوں نے اپنی تمام تر صلاحیت اور حقیقت کو بردے کار لاکر ترقی پذیر ملکوں کے سائنس دانوں کے لیے سہولتیں مہیا کیں۔ ان کو ریسرچ کے مواقع فراہم کرنے کے لیے اور اُن کو دنیا کے مشہور ترین سائنس دانوں کے ساتھ مل کر کام کرنے کا موقع دینے کے لیے پروفیسر

عبدالسلام نے International Centre for Theoretical Physics

متاظم کیا۔ اُن کی زندگی کا جائزہ لینے کے بعد بے ساختہ ایک دوسرے تھیوریٹیکل فزکس کے ماہر Victor I. Weisskopf کا مندرجہ ذیل قول یاد آتا ہے:

"Human existence is based upon two pillars: Compassion and knowledge.

Compassion without knowledge is
ineffective; knowledge without compassion
is inhuman."

جو لوگ بھی پروفیسر عبدالسلام سے ملے ہیں اُن کو یہ بات بہت اچھی طرح سے معلوم ہے کہ وہ نہ صرف ایک اعلیٰ قابلیت کے ماہر طبیعیات (Physicist) تھے، اُن کے سینے میں ایک حساس دل بھی تھا۔ یہ دل جو ہمیشہ اس فکر میں رہتا تھا کہ وہ دوسرے خاص طور پر ترقی پذیر ملکوں کے سائنس دانوں کے لیے راہ ہموار کرتے رہیں تاکہ انھیں اس طرح کی رکاوٹوں کا سامنا نہ کرنا پڑے جن سے خود پروفیسر عبدالسلام اپنی زندگی کے ابتدائی ادوار میں دوچار ہو چکے تھے۔

پروفیسر عبدالسلام کی پیدائش ۱۹۲۶ء میں جھنگ کے مقام پر ہوئی تھی۔ ابتدائی تعلیم لاہور میں حاصل کرنے کے بعد آپ بیس سال کی عمر میں St. John's College, Cambridge چلے گئے تاکہ ریاضی کی تعلیم حاصل کر سکیں۔ خوش قسمتی سے اُن کو وہاں Dirac سے Quantum Mechanics اور Hermann Bondi سے General Relativity سیکھنے کا موقع ملا۔ اس کے بعد انھوں نے Cavendish Laboratory میں ریسرچ کی۔ پھر انھیں امریکہ کے Institute of Advanced Study, Princeton میں کام کرنے کے لیے مدعو کیا گیا۔ ستمبر ۱۹۵۱ء میں پروفیسر عبدالسلام لاہور پاکستان آکر کالج میں پڑھانے لگے۔ یہاں ریسرچ کے کام میں ان کی طرح کی مدد نہیں ملی۔ ۱۹۵۲ء میں کرسٹس ڈے سے ڈراپہلے Wolfgang Pauli نے انھیں کے Institute for Fundamental Research میں ان کو فون پر بلایا۔ عبدالسلام کراچی سے ممبئی پہنچے اور جیسے ہی وہ Pauli کے کمرے میں داخل ہوئے، اُن سے Pauli نے کہا: "میں ثابت کر سکتا ہوں کہ Schwingler منطقی ہے۔" پاکستان واپسی پر عبدالسلام کو بغیر اجازت پاکستان چھوڑنے کے جرم میں چارج لگایا گیا اور اس طرح اُن کو خیراً لاہور چھوڑ کر Cambridge واپس آ جانا پڑا۔

Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour.

پروفیسر عبدالسلام ۱۹۸۶ء میں جب ہندوستان آئے تو وہ جامعہ بھی تشریف لائے اور فزکس ڈپارٹمنٹ میں ایک لکچر دیا۔ ان کے لکچر کو سننے کے لیے جواہر لال نہرو یونیورسٹی، دہلی یونیورسٹی اور آئی آئی ٹی سے بھی اتنے لوگ آگئے کہ انھوں نے اپنے لکچر کو یکے بعد دیگرے دوبار دیا لیکن لوگوں کو مایوس نہیں لوٹنے دیا۔ اس کے بعد ان کا ایک لکچر National Physical Laboratory میں بھی ہوا جس میں انھوں نے کہا کہ ہندوستان کی دو مشہور لیبارٹریز کے دروازوں پر جدید فزکس کی دو مشہور equations لکھی جانی چاہئیں۔ پہلی کے Bhabha Atomic Research Centre کے گیٹ پر $E=mc^2$ لکھنا چاہیے اور National Physical Laboratory کے گیٹ پر $E=h\nu$ لکھنا چاہیے۔ اشارتاً یہ ان لوگوں کے لیے ایک طرح کا Tribute تھا جنھوں نے آزاد ہندوستان میں اور اندیشی سے ہم لے کر ماضی حقیقت کو اہمیت دی تھی اور یہ دور سیرنپینٹر قائم کیے تھے۔

پروفیسر عبدالسلام کے ہندوستان کے دورے کے وقت لوگوں نے یہ بات خاص طور پر نوٹ کی کہ جب بھی وہ کسی لیبارٹری میں وہیں پر تیار شدہ کسی apparatus کو دیکھ لیتے تو اس کے بارے میں کافی سوالات پوچھتے اور خوشی کا اظہار کرتے۔ University of Jaipur میں پروفیسر بی۔ ایل۔ سراف کی فزکس ایجوکیشن سے متعلق لیبارٹری میں انھوں نے کئی گھنٹے صرف کیے اور ایک ایک apparatus کو جو وہیں تیار کیا گیا تھا استعمال کر کے دیکھا۔ جامعہ میں بھی فزکس ڈپارٹمنٹ کا مختصر دورہ کرتے وقت اس طرح کا ایک apparatus جو ہم آؤنی کو بہت unimpressive نظر آتا ان کی تیز نظرسے پتہ نہیں سکا۔ وہ اس کے پاس رُک گئے اور اس کو کافی غور سے دیکھا۔ میں نے مختصر طور پر ایک عظیم الشان شخصیت کی زندگی کا تذکرہ پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ پروفیسر عبدالسلام کی وفات نے دنیا کو ایک بہترین دماغ اور

بہ نہایت ہی نفیس انسان سے محروم کر دیا ہے۔ ♦♦

حواشی

1- Physics in the Twentieth Century, victor F. Weisskopf M.I.T. Press 1972 page IX and 364

2- Mitsuo Taketani, Suppl. Prog. Theor. Physics (1967) page 3

3- Role played by S.A. Eddington is well known.

4- F.C.G. Sudershan, Recent Advances in Theoretical Physics World Scientific (1985) page 2

5- مزید تفصیل کے لیے Krare اور Resnick * Halliday کی

hysics کا چوتھا ایڈیشن (۱۹۹۴ء) صفحہ ۵۹۴

اسلام اور سائنس

عبد السلام / رحمہ: نسیم انصاری

۱۔ قرآن کریم اور سائنس

ابتداً اس اقرار سے کرتا ہوں کہ میرا عقیدہ اور عمل اسلام پر ہے اور میں اس درجہ سے مسلمان ہوں کہ قرآن کریم پر میرا ایمان ہے۔ قرآن کریم میں بحیثیت ایک سائنسدان کے مجھ پر فرض کیا گیا ہے کہ میں نظرت کے قوانین کو سمجھنے کی کوشش کروں اور ان کی تلاش طبیعیات، حیاتیات، طب اور ہیئت کے مشاہدات میں کروں کہ ان میں سب کے لیے نشانیاں ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے:

انفلا یظہروں الی الابل کیف خلقت ۝ والی السماء کیف دفت ۝

والی الجبال کیف نصبت ۝ والی الارض کیف سطحت ۝

(تو کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح عجیب طور پر پیدا کیا

گیا اور آسمان کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح بلند کیا گیا۔ اور پہاڑوں کو

نہیں دیکھتے کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں۔ اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ

کس طرح بچھائی گئی ہے۔)

اور پھر ارشاد ہوتا ہے:

ان فی خلق السموات والارض واختلاف الیل والنہام لآیات

لادلی الالباب ۝

ابلاشبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنانے میں اور یکے بعد دیگرے رات کے اور دن کے آنے جانے میں دلائل ہیں اہل عقل کے لیے۔

قرآن شریف کی ساڑھے سات سو آیتوں میں یعنی اس پاک کتاب کے تقریباً آٹھویں حصے میں اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ ایمان لانے والے فطرت کا مشاہدہ کریں، اس پر غور کریں اور اس کے بھید کھولنے کے لیے کوشاں رہیں کہ انھیں عقل اس لیے دی گئی ہے۔ ان سے کہا گیا ہے کہ وہ تحصیل علم کو اپنی روزمرہ زندگی کا حصہ بنائیں۔ درود و سلام ہمارے پیارے نبیؐ پر کہ انھوں نے تعلیم کو ہر مرد و عورت کے لیے ضروری بتایا۔

یہ گویا بنیاد ہے علم و حکمت کی طرٹ اسلامی تصورات کی۔ اس کے ساتھ دوسری اہم بات یہ ہے جس کی طرح مارکس بولکائی نے اپنے مقالے ”بائبل، قرآن اور سائنس“ میں اشارہ کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ قرآن کی ایک آیت بھی ایسی نہیں ملی جس میں فطرت کے منطہ ہر کی ایسی توجیہ کی گئی ہے جن سے ہماری سائنسی تحقیقات کی نفی لازم آئے۔

تیسری بات جو تہل لحاظ ہے وہ یہ کہ پوری اسلامی تاریخ میں گیلیلیو والے حصے کی طرح کوئی واقعہ نہیں ملا۔ سائنسی نظریات کے لیے نہ تو کسی کو سزا دی گئی اور نہ کسی پر کفر کے فتوے لگے۔ حالانکہ بدقسمتی سے آج بھی مذہبی معاملات میں شدت جاری ہے۔ اور ان معاملات کے لیے کفر کے فتوے بھی دیے جاتے رہے ہیں۔ بستم ظریفی تو یہ ہے کہ نظرسریاتی احتساب کا معاملہ اسلامی تاریخ میں سب سے پہلے کڑ مذہبی لوگوں نے نہیں اٹھایا بلکہ معتزل نے پہل کی جو اپنے آپ کو روشن خیال اور آزادی فکر کا علمبردار سمجھتے تھے۔ اس جگہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ معتزل بھی درحقیقت مذہبی عالم تھے اور ان کے احتساب اور ان کی مذہبی عصیت کا شکار احمد بن حنبلؒ جیسے پائے کے بزرگ عالم دین رہے تھے۔

۲۔ موجودہ سائنس۔ یونانی۔ عرب میراث

سوال یہ ہے کہ قدون اولیٰ کے مسلمانوں نے پرانی تعلیمات اور اپنے پاک نبیؐ کے ان ارشادات کی طرف کیا رویہ اختیار کیا؟

اپنے پاک نبیؐ کے وصال کو ابھی سو برس بھی نہیں ہوئے تھے کہ انھوں نے اس زمانے تک کے سارے علوم پر عبور حاصل کرنے کی کوشش شروع کر دی۔ اعلیٰ تعلیمی اداروں کے قیام سے ایک سلسلہ جاری ہوا جس سے ان کو ایسی علمی برتری حاصل ہوئی جو آئندہ ساڑھے تین سو سال تک باقی رہا۔

اسلامی دنیا میں سائنس کا جو مرتبہ تھا اس کا کچھ اندازہ اس سرپرستی سے لگایا جاسکتا ہے جو سائنس کو مسلمانوں کی دولت مشترکہ میں نصیب تھی۔ یہاں ہم کسی قدر ترمیم کے ساتھ ایچ۔ اے۔ آر۔ گب کے وہ اقوال نقل کرتے ہیں جو ادب کے متعلق کہے گئے تھے :

"دوسری ملکوں کے مقابلے میں دنیاۓ اسلام میں سائنس کی ترقی کا انحصار بہت حد تک اس سرپرستی پر تھا جو اسے حاصل رہی۔ جب تک دارالعلوموں میں وزیر اور شہزادے سائنس کی سرپرستی میں ایک دوسرے سے بہت لے جانے کی کوشش کرتے رہے علم کی شمع بھی روشن رہی۔ یہ سبقت کبھی ذاتی فائدے کبھی محض اپنی خوشی اور کبھی حصول عزت کے لیے ضروری سمجھی جاتی تھی۔"

بلاشبہ اسلامی دنیا میں سائنس کی ترقی کا نقطہ عروج ۱۰۰۰ء کے آس پاس تھا۔ یہ زمانہ ابن سینا کا تھا جو قرونِ وسطیٰ کے آخری عالم تھے۔ البیرونی اور ابن الہیثم ان کے نامور ہم عصر دورِ جدید کے نقیب تھے۔

ابن الہیثم (جنھیں یورپ والے الہیزن کہتے ہیں ۱۰۳۹ء - ۱۰۹۶ء) کا شمار دنیا کے جید ترین علمائے طبیعیات میں ہوتا ہے۔ علم البصر یعنی آپٹکس میں ان کے تجربات اعلیٰ ترین معیار کے تھے اور ان سے علم میں قابلِ قدر اضافہ ہوا۔ اُن کا مشہور تھا کہ "روشنی کی کرن جب کسی واسطے یا فضا سے گزرتی ہے تو ایسا راستہ اختیار کرتی ہے جو سب سے آسان اور سب سے جلد طے ہو سکتا ہو" ابن الہیثم کے اسی مشاہدے کو سیکڑوں برس بعد فرانز نور کے سفر کے کم سے کم وقت والے اصول کے نام سے پیش کیا۔ یہ ابن الہیثم ہی تھا جس نے

سب سے پہلے مادے کے وجود کا تصور دیا جو کافی بعد میں نیوٹن کی حرکت کے پہلے قانون کے نام سے مشہور ہوا۔ رابرٹ ہکیں کی تصنیف ”ادیس میسین“ کا پانچواں جز تو گویا ابن الہیثم کے علم البصر کی نقل ہے۔

البریونی ۴۸۶ء-۶۰۳ء ابن سینا کے دوسرے نامور معاصر نے آج کل کے افغانستان میں کام کیا۔ ابن الہیثم کی طرح اس کے علم کی بنیاد بھی ذاتی مشاہدوں پر تھی وہ دور جدید کے سائنس دان تھے اور قرون وسطیٰ سے اتنا ہی دور جتنا چھ سو سال بعد پیدا ہونے والا گیلیلو۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مغربی سائنس یونان-عرب میراث ہے۔ لیکن عام طور پر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اسلامی کی بنیاد روایتوں سے نتائج نکالنے پر ہے اور یہ کہ مسلمان سائنس دانوں نے آگے بند کر کے یونانی علمی روایتوں کی تقلید کی ہے اور سائنس کے تجرباتی میدان میں انھوں نے کوئی اضافہ نہیں کیا ہے۔

یہ سراسر غلط بیانی ہے۔ ذرا سنیے کہ البریونی ارسطو کے بارے میں کیا کہتے ہیں :

”زیادہ تر لوگوں کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ وہ ارسطو کے خیالات کا حد سے

زیادہ احترام کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ ارسطو کے خیالات میں غلطی

کا کوئی امکان نہیں حالانکہ وہ خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ ارسطو نے صرف

اپنی بساط بھر ہی نتیجے اخذ کیے ہیں“

اور قرون وسطیٰ کے توہمات کے بارے میں لکھتے ہیں :

”لوگ کہتے ہیں کہ اگر جنوری کو ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب زمین کا تمام

کھار اپانی میٹھا ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ پانی کی تمام خصوصیات کا دائرہ کار

صرف اس زمین کی نوعیت پر ہوتا ہے جہاں یہ پانی پایا جائے اس لیے

یہ خصوصیات ایک مستقل حیثیت رکھتی ہیں اور اس لیے مندرجہ بالا بیانیہ

غلط ہے اور یہ غلطی ہر اس شخص پر ظاہر ہو جائے گی جو طویل اور مسلسل

تجربات کا طریقہ اختیار کر لے“

در آخر میں البیرونی کے خیالات علم طبقات الارض کے بارے میں بھی نیچے کہ کس طرح وہ
شہرے پر زور دیتے ہیں :

”اگر آپ ہندوستان کی مٹی دیکھیں اور اس کی نوعیت پر غور کریں،
اگر آپ ان گول پتھروں کو دیکھیں جو آپ کو زمین کے اندر ملتے ہیں چاہے
جتنی بھی گہرائی میں جائیں۔ ایسے پتھر جو پہاڑوں کے قریب بہت بڑے
ہوتے ہیں جہاں دریاؤں کا بہاؤ طوفانی ہوتا ہے اور پہاڑوں سے دوری
پر یہ پتھر بہت چھوٹے ملتے ہیں کیوں کہ یہاں دریا کا بہاؤ کم ہو جاتا ہے۔
دریا کے دہانے کے قریب تو یہ پتھر ریت کی صورت میں ملتے ہیں کہ یہاں
تو دریا کا بہنا تقریباً بند ہو جاتا ہے۔ اگر آپ ان سب باتوں پر غور
کریں تو لازمی طور پر اس نتیجے پر پہنچے گا کہ ایک زمانے میں ہندوستان
سمندر تھا جو آہستہ آہستہ دریاؤں سے لائی ہوئی ریت سے بھر گیا۔“

برنیٹ کے الفاظ میں :

”یونانیوں نے تدوین کا کام کیا، عام اصول بنائے اور انھیں علمی
زبان میں بیان کیا لیکن طویل اور مسلسل تجربات کا مشکل اور صبر آزما
طریقے اور تجربے کی کسوٹی پر نتائج اخذ کرنا یونانی فطرت کے خلاف تھا
جسے ہم لوگ سائنس کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد مشاہدات، تجربات اور
ناپ تول پر ہے اور ان نئے طریقوں سے یورپ والوں کو عربوں
نے متعارف کرایا۔ اسلامی تہذیب کا سب سے قیمتی عطیہ موجودہ دور
کی سائنس ہے۔“

ابھی خیالات کا اظہار سائنس کے مشہور مورخ جارج سارٹن نے اس طرح کیا ہے :
”قرون وسطیٰ کا اصلی لیکن سب سے کم معروف کارنامہ تجرباتی طریقے کی
تخلیق ہے اور یہ دراصل مسلمانوں کی کاوشوں کا نتیجہ تھا جو بارہویں صدی
تک جاری رہیں۔“

تاریخ کا ایک بڑا المیہ یہ ہے کہ سائنس کا یہ جدید طریقہ جاری نہ رہ سکا اور اس میں تسلسل ختم ہو گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سائنسی طریقوں میں کوئی مستقل تبدیلی نہ ہو سکی۔ البیرونی اور ابن الہیثم (IBN-UL-HAITHAM) کو گزرے ابھی سو برس بھی نہ ہوئے تھے کہ دنیا بے اسلام میں سائنس کی تخلیق بالکل رک گئی۔ اب پانچ سو برس تک وہ بالغ نظری وہ مشاہدوں پر اصرار اور وہ تجربات کی تکرار دیکھنے اور سننے کو نہیں ملتی یہاں تک کہ ٹائیکو براہے گلیلیو اور اُن کے همعصروں نے یہ تان دوبارہ اُٹھائی۔

۳۔ دُنیا بے اسلام میں سائنس کا زوال

آخر اسلامی دنیا میں سائنس کیوں ختم ہو گئی۔ یہ زوال ۱۱۰۰ء کے آس پاس شروع ہوا اور آئندہ ڈھائی سو برسوں میں مکمل ہو گیا۔

کوئی یقین سے نہیں کہہ سکتا، بے شک بہت سی خارجی وجوہات بھی تھیں جیسے جنگاں کی لائی ہوئی تبہ ہی دیر بادی، لیکن میرے خیال میں سائنس کا زوال اسلامی دُنیا سے اس سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا اور اس کا سبب بہت سے اندرونی حالات تھے۔ سب سے پہلے تو اپنے آپ میں محدود ہونے والی وہ کیفیت جس نے سائنسی سرگرمیوں کا رشتہ باقی دُنیا سے توڑ دیا اور دوسری طرف تخلیقی طرز فکر کی حوصلہ شکنی اور اس کی جانب منہ پی روتے نے زیادہ نقصان پہنچایا اور تخلیقی طرز فکر کو عام کیا۔ گیارہویں صدی کے اختتام اور بارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں دُنیا بے اسلام سخت مذہبی گروہ بندیوں اور ریاست دانوں کی شر پر بڑھتی ہوئی تنگ نظری کا شکار تھی۔ اور اسی دور سے دُنیا بے اسلام کے زوال کی بنیاد پڑی۔ حالانکہ امام غزالی بھی ۱۱۰۰ء کے آس پاس یہ لکھ سکتے تھے۔ ”مذہب کے خلاف سب سے بڑے جرم کا ارتکاب وہ لوگ کرتے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ اسلام کا دفاع علوم ریاضی کے انکار سے بھی ہو سکتا ہے۔ جب کہ ان علوم میں کوئی بات بھی مذہب کے خلاف نہیں ہے۔“ لیکن زمانے کا مزاج تخلیقی علوم کے خلاف ہو چکا تھا۔ ہر طرف کٹرین کا رواج اور رواداری کا فقدان تھا جس کا اثر یہ ہوا کہ تعلیم عام ہوئی اور اجتہاد کا دروازہ تمام علوم پر بند ہوا جن

میں سائنسی علوم بھی شامل تھے۔

کیا حالت اب بھی یہی ہے؟ کیا ہم اب سائنسی تحقیقات کی ہمت کرنے لگے ہیں؟

روئے زمین کی اہم تہذیبوں میں سائنس سب سے کمزور اسلامی دولت میں ہے۔ برہمنی سائنس میں سب سے بہت سے مسلمانوں کا اعتقاد ہے کہ علمِ حروف یعنی ٹیکنالوجی بنیادی طور سے بے ضرر ہے اور اس کی زیادتی کا مددوئی اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے کیا جاسکتا ہے، لیکن سائنس کا معاملہ بالکل مختلف ہے کیوں کہ اس سے کچھ تو بھی وابستہ ہیں۔ یہ خیال ہے کہ جدید سائنس عقلیت کا راستہ دکھاتی ہے جو لامذہبیت طرف جاتا ہے۔ اور یہ بھی خیال ہے کہ ہم میں سے جو سائنس دان ہیں وہ ایک دن تہذیب کے مابعد الطبیعیاتی مفروضوں سے منحرف ہو جائیں گے۔ قطع نظر اس کے کہ اعلیٰ و حروف بغیر اعلیٰ سائنس کے پنپ نہیں سکتی اور اس توہین سے بھی قطع نظر جو ہماری تہذیب کے مابعد الطبیعیاتی مفروضات اور فکری انجماد کو ہم معنی بنادینے سے ہوتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ سائنس کی طرف یہ رویہ ان پرانے جھگڑوں کی وراثت ہے، جن میں نام نہاد عقلی گروہ وہ فلسفی الجھے ہوئے تھے، جنہوں نے ارسطو کے تصور کائنات کو بے چون و چرا مان لیا تھا جو ان میں کسو، تبدیلی کو برداشت نہیں کرتے تھے اور انہیں ان خیالات کو اپنے مذہبی کے ساتھ یکجا کرنے میں مشکلیں پیش آرہی تھیں۔

یہاں ہیں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ اس قسم کے بلکہ اس سے بھی شدید جھگڑا میں قرونِ وسطیٰ کے عیسائی اہل مکتب مبتلا تھے۔ اہل مکتب کے لیے سب سے اہم مسائل کائنات اور مابعد الطبیعیات سے متعلق تھے۔

”کیا دنیا کسی غیر متحرک جگہ میں واقع ہے؟“ کیا خدا عموماً اول کو خود براہِ راست حرکت میں لانے کا محض ایک سبب ہے یا وہ سبب الاسباب اور آخری وجہ ہے؟ تمام اخلاق کا محرک ایک ہی ہے یا مختلف؟ کیا وہ محرک جو کائنات کو حرکت میں لاتے ہیں کبھی تو بھی سکتے ہیں؟ جب گلیلیو نے کوشش کی کہ پہلے ان مسائل کی فہرست تیار کرے جن

تعلق محض طبیعیات سے ہے اور اس کے بعد ان مسائل کو طبیعیاتی تجربات کی مدد سے حل کرے تو وہ احتساب کی زد میں آگیا۔ اس احتساب نے اٹلی میں سائنس کی ترقی کو کم از کم اٹھارہویں صدی تک تو روکے ہی رکھا۔ اب ساڑھے تین سو برسوں کے بعد نظریاتی نوآباد کاری ہو رہی ہے۔

وٹیکن (VATICAN) کی ایک مخصوص تقریب میں عالی جناب جان پال ثانی نے یہ اعلان کیا "کلیسا تجربوں اور غور و فکر سے خود بہت لیتا ہے۔ آج یہ بات زیادہ اچھی طرح سمجھ میں آتی ہے کہ حقیقتات میں آزادی کے کیا معنی پلے جائیں۔ انسان حقیقت کے ذریعے ہی سچ کی طرف آتا ہے۔ اسی لیے کلیسا کو یقین ہے کہ سائنس اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں ہے۔" بہر حال عاجزانہ اور اتھک غور و فکر کے بعد ہی کلیسا مذہب کی روح کو کسی مہد میں سائنس نظام فکر سے میز کر سکتا ہے۔

۴۔ سائنس کی تنگ دامانی

جو اقوال میں نے اوپر نقل کیے ہیں ان میں پاپائے اعظم نے اس بالغ نظری پر زور دیا ہے جو عیسائے سائنس کے ساتھ ساملت میں حاصل کی۔ اگر وہ چاہتے تو اس بات کو الٹ کے بھی کہہ سکتے تھے کہ گلیلیو کے وقت سے آج تک سائنسی نظریات میں اس معنی میں بختگی آئی ہے کہ سائنس داں اپنے حدود سے واقف ہو گئے ہیں۔ انھوں نے سمجھ لیا ہے کہ بعض مسائل ایسے ہیں جو آج بھی ان کے دائرہ فکر سے باہر ہیں اور مستقبل میں بھی یہی صورت رہے گی۔ "سائنس کی ترقی کا راز یہ ہے کہ اس نے اپنا دائرہ عمل ایک خاص قسم کی تحقیق تک محدود کر لیا ہے۔ اور اس محدود دائرے میں بھی کج کا ساندل جانتا ہے کہ وہ کہاں سے قیاس کے میدان میں قدم رکھ رہا ہے، اس میدان میں وہ کبھی قطیعت کا دعویٰ نہیں کرتا۔ طبیعیات میں اس صدی کے شروع میں دو مرتبہ ایسا ہوا پہلے تو اس نظریے کے نتیجے میں جس میں زمان و مکان میں نسبت اضافی بتائی گئی ہے اور دوسرے کو انٹم (QUANTUM) نظریے کے سلسلے میں یہ صورت پھر پیش آ سکتی ہے۔

آئنسٹائن (EINSTEIN) کی وقت کے اضافی ہونے کی تحقیق ہی کو بیچے۔ یہ بات بالکل قرین قیاس معلوم نہیں ہوتی کہ کسی وقفے کے طول کا دارومدار ہماری رفتار پر ہے عمر ہی کے وقفے کو بیچے۔ ایک ایسے شخص کی نظر میں جس کی رفتار ہم سے کم ہے۔ ہماری عمر اتنی ہی لمبی ہوتی جائے گی جتنی کہ ہماری رفتار تیز ہوگی۔ اسے قیاس آرائی نہ سمجھا جائے۔ آپ ذرا ہمارے ساتھ جینوائس واقع سرن (CERN) کی تجربہ گاہوں تک چلیے جہاں ذراتی طبیعیات پر کام ہو رہا ہے۔ وہاں ایسے ذرات تیار کیے جاتے ہیں جن کی عمر بہت کم ہوتی ہے۔ ان میں میوآن (MUONS) نامی ذرات بھی ہیں۔ آپ ایک ریکارڈ تیار کیجیے اس وقفے کا جس میں مختلف رفتار سے چلنے والے میوآن فنا ہو کر الیکٹرون اور نیوٹرون بن جاتے ہیں۔ آپ دیکھیے گا کہ تیز رفتار میوآن دیر میں فنا ہوتے ہیں اور سست رفتار میوآن جلد ہی ختم ہو جاتے ہیں۔ ناقابل یقین لیکن بالکل سچ۔

آئنسٹائن کے زمان و مکان کے نظریات نے طبیعیات کے عالموں میں ایک ذہنی انقلاب برپا کر دیا۔ ہم لوگوں کو طبیعیات سے متعلق اپنے طرز فکر میں بہت سی تبدیلیاں کرنا پڑیں لیکن تعجب اس پر ہوتا ہے کہ پیشہ ور فلسفی جو انیسویں صدی تک زمان و مکان سے متعلق نظریات کو صرف اپنی ملکیت سمجھتے تھے اب ہم آئنسٹائن کے مشاہدات کی روشنی میں کوئی فلسفیانہ نظام فکر نہیں بنا سکے۔

دوسرا اور زیادہ دھماکہ خیز ذہنی انقلاب ۱۹۲۶ء میں ہائزن برگ (HEISENBERG) کی اس تحقیق سے ہوا کہ یقینی علم کے حصول کے بھی حدود ہیں۔ ہائزن برگ کے اصول غیر یقینیت (UNCERTAINTY PRINCIPLE) کی رو سے مثلاً یہ بات کسی طور نہیں معلوم کی جاسکتی کہ سامنے کی میز پر ایک ساکت الیکٹرون ایک خاص مقام پر موجود ہے۔ ایسے تجربے ضرور کیے جاسکتے ہیں جن سے یہ معلوم ہو سکے کہ الیکٹرون کہاں ہے۔ لیکن یہی تجربے یہ معلوم کرنے کا ہر امکان ختم کر دیں گے کہ الیکٹرون حرکت میں بھی ہے اور اگر حرکت میں ہے تو کس رفتار سے۔ اس کو اگر اٹ کر کہیں تو یہ کہا جائے گا کہ کسی شے کے متعلق ہمارے علم کی بھی ایک حد ہے اور اس حد کا تعین اس شے کی فطرت سے وابستہ ہے۔ میں یہ

سوچ کر کانپ جاتا ہوں کہ اگر ہائزن برگ قرونِ وسطیٰ میں ہوتا تو اس کا کیا انجام ہوتا۔ کیسی کیسی مذہبی بحثیں اس مسئلے پر اٹھتیں کہ آیا یہ خدا اس علم پر بھی لگائی جاسکتی ہے جو خدا تعالیٰ کو ہے۔

جیسا کہ ہونا تھا مگر کے ضرور گرم ہوئے لیکن صرف بیسویں صدی کے علمائے طبیعیات کے درمیان۔ ہائزن برگ کے انقلابی نظریات تمام علمائے طبیعیات کے لیے قابلِ قبول نہیں ہیں۔ اگرچہ اب تک جتنے بھی تجربے کیے گئے ان کی تصدیق ہی ہوئی ہے طبیعیات کے متنازع ترین عالم آئنسٹائن نے بلاشبہ اپنی عمر کا سب سے قیمتی حصہ اس جستجو میں صرف کیا کہ ہائزن برگ کے نظریات میں کوئی نقص نہ تھے۔ وہ تجربات کے نتائج کا انکار تو نہیں کر سکتے تھے، لیکن انھیں یہ امید تھی کہ ان نتائج کی علمی توجیہ کچھ اور کی جاسکے گی۔ ابھی تک ایسی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکی۔ لیکن کوئی خصوصاً ایک ماہر طبیعیات یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ کہانی یہیں ختم ہوتی ہے۔

۵۔ ایمان اور سائنس

سوال یہ ہے کہ کیا سائنس اور مابعد الطبیعیات کی سیدھی ٹکرائز آج کل ناگزیر ہے؟ اور یہ بھی صحیح ہے کہ معاملہ سائنس اور اسلام ہی کا نہیں ہے بلکہ سائنس اور ہر طرح کے ایمان کا ہے۔ بشرطیکہ تسلیم کیا جائے کہ اسی قسم کا کوئی معاملہ ہے بھی۔ کیا ایمان اور سائنس کا ساتھ ساتھ گزارا ہو سکتا ہے؟ اس سوال سے متعلق جدید سائنس طرز فکر سے کچھ مثالیں آپ کے سامنے پیش ہیں :

پہلی مثال کے طور پر مابعد الطبیعیات کے اس عقیدے کو دیکھیے کہ تخلیق بغیر شے کے ہوئی۔ آج کل بہت سے علم کائنات کے ماہرین یقین کرتے ہیں کہ کائنات میں مادہ و توانائی کی کثافت کی ممکنہ قیمت کچھ یوں ہے کہ کائنات میں مادے کی کل مقدار صفر آتی ہے۔ اگر مادے کی مقدار واقعی صفر ہے اور اس مقدار کی پیمائش ممکن ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حالتِ خلا کی طرح کائنات بھی بے مادہ ہے۔ دس برس ہوئے کسی نے بڑی

جرات سے معاملے کو آگے بڑھا کر یہ خیال ظاہر کیا کہ کائنات محض خلا کی ارتعاشی شکل ہے گویا کہ یہ لائنے کی ایک کیفیت ہے جو زمان و مکان میں بغیر کسی شے کے تخلیق کی گئی ہے۔ لیکن طبیعیات اور مابعد طبیعیات میں جو فرق ہے وہ یہ کہ طبیعیات میں کائنات کے مادے کی کثافت ناپی جاسکتی ہے اور اس ناپ کے بعد ہی یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ جو نظریہ پیش کیا گیا ہے وہ صحیح ہے یا نہیں۔ اگر کثافت کی بیانیٹس سے معلوم ہوا کہ نظریاتی نتیجہ غلط ہے تو پھر یہ نظریہ رد کر دیا جائے گا۔

میں دوسری مثال میں اس جوش و خروش کی طرف اشارہ کر دوں جس کا منطابہرہ ابھی حال میں اس وقت ہوا جب ہم یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے کہ فطرت کی دو بنیادی قوتیں 'برقی مقناطیسی اور خفیف نیوکلیائی قوتیں' اصل میں ایک ہی ہیں۔ اب ہم اس امکان پر غور کر رہے ہیں کہ زمان و مکان کے ابعاد دس (ایک اور شرح کے مطابق گیارہ) ہیں۔ اس نظر سے کے پس منظر میں ہمیں امید ہوتی ہے کہ ہم خفیف برقی قوت کو باقی دو بنیادی قوتوں یعنی کشش ثقل اور قوی نیوکلیئر قوتوں کے ساتھ ایک لڑی میں پرو دینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ ان دس ابعاد میں سے چار ابعاد زمان و مکان کے ہیں جو سب کو معلوم ہیں۔ ہماری کائنات کی دوست اور اس کی عمر کا حساب اس خمیدہ خط سے لگایا جاسکتا ہے جو ان چار ابعاد زمان و مکان کو ملا کر کھینچا جائے اور نو دریافت چھ ابعاد کی مدد سے جو خط خمیدہ بنے گا اس سے برقی اور نیوکلیئر چارجوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

آخر ہم لوگ نئے حدود کو براہ راست کیوں نہیں سمجھ سکتے۔ ان کے سمجھنے کے لیے بالواسطہ طریقہ ہی کیوں ضروری ہے جس کے لیے برقی اور نیوکلیئر چارجوں سے کام لیا جاتا ہے۔ اور پھر جانے بچانے زمان و مکان کے چار ابعاد اور نو دریافت داخلی ابعاد میں فرق کیوں ہے۔ ہمارے موجودہ اندازے کے مطابق ان کی جسامت ۳۳-۔ اسٹنی میٹر سے زیادہ نہیں ہے۔ فی الحال ہم نے اس کو تباہ یقین بنانے کے لیے ایک قسم کے نظریہ خود استقامت (SELF CONSISTENCY) سے کام لیا ہے۔ ہم ایک ایسے میدان قوت کے وجود کا تصور کرتے ہیں جس کی مدد سے ایک پائدار اور مستحکم کائناتی نظام کا وقوع ممکن ہو سکے۔

نظریہ اسی وقت کامیاب سمجھا جائے گا جب زائد البعاد کی تعداد صرف چھ (یا نظریے کی دوسری تشریح کے مطابق صرف سات) ہو۔ اور پھر کچھ بلکے سے اور خفیف مادی نتائج بھی باقیات کی طرح ملیں جیسے حال ہی میں دریافت ہوئی تین درجہ حرارت والی سیاہ جی (BLACK BODY) شمائیں جو کائنات کو پر کیے ہوئے ہیں اور جن کے متعلق ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ کائنات کے ارتقاء کے اوائل کے باقیات ہیں۔ ہم ان باقیات کو تلاش گے، اگر اس تلاش میں ناکام رہے تو اپنے نظریے کو خیر باد کہہ دیں گے۔

بغیر کسی نئے کے تخلیق، زائد البعاد اور ان سب کا ذکر میسوں صدی کی طبیعیات میں عجیب سا لگتا ہے۔ یہ تو پرانے زمانے میں مابعد الطبیعیاتی مباحثے کی یاد دلاتے ہیں لیکن فرق اتنا ہے کہ طبیعیات میں ہر نظریہ صرف عارضی طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور اس پر اصرار ہوتا ہے کہ ہر قدم پر اپنے تجربے کی کسوٹی پر پرکھ کر اس کے اطلاق کے حدود کا تعین کر لیا جائے ایک مشکک (AGNOSTIC) کی نگاہ میں اس نظریہ خود استقامت کی کامیابی اثرات ہوتی، عقیدہ وجود خدا کے بے معنی ہونے کے مترادف ہو سکتی ہے۔

فمن یضللہ فلا ھادی لہ (وہ جسے گمراہ کر دے اسے کوئی ہدایت نہیں دے سکتا۔)

لیکن اہل ایمان کے لیے یہ ان کے رب العالمین کے کسی بڑے منصوبے کا محض ایک جزو ہے جس کے تحت ہر کچھ کا ہر کچھ ہے جس شکل میں ہو ان کی نگاہوں کو منور کر دیتا ہے اور وہ وارفتہ وار اس کے سامنے سربسجود ہو جاتے ہیں۔

ہائنس پے جیل (HEINZ PAGELS) اس زمانے کے غالباً سب سے ممتاز سائنسدان فائن مین (FEYNMAN) کے متعلق ایک قصہ سناتے ہیں: "وہ مدہوشی کی سی کیفیت میں تھے کہ انھیں ایک غیر مادی تجربہ ہوا۔ انھیں یہ محسوس ہوا کہ وہ اپنے بدن سے باہر آ گئے ہیں اور ان کا جسم ان کے سامنے پڑا ہے۔ یہ یقین کرنے کے لیے کہ انھیں جو محسوس ہو رہا ہے وہ حقیقت ہے انھوں نے اپنے ہاتھ کو جنبش دینا شروع کی اور انھوں نے کہا کہ جب میں نے یہ دیکھا تو مجھے اندیشہ ہوا کہ کہیں میں اپنے جسم کے باہر ہی نہ رہ جاؤں۔ اس لیے یہ طے کر اس میں فوراً

واپس چلا جاؤں۔" یہ قصہ سن کر میں نے ان سے پوچھا کہ اس عجیب واقعے کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ فائن مین نے ایک ماہر سائنس دان کی نہی تلی زبان میں جواب دیا: "میں نے اس میں طبیعیات کے کسی قانون کو رد ہوتے ہوئے نہیں دیکھا۔"

جہاں تک میرا تعلق ہے میں نے پہلے ہی عرض کر دیا ہے کہ ان معاملات میں جن میں طبیعیات خاموش ہے میرا ایمان اسلام کے نفا ہونے والے پیغام پر ہے۔ اس کا صاف اشارہ تو سورہ فاتحہ کے بعد قرآن کی پہلی آیت میں موجود ہے: "یہ کتاب بلاشبہ راستہ دکھاتی ہے خدا سے ڈرنے والوں کو جو ان دیکھی پر ایمان لاتے ہیں۔"

ان دیکھی انسان کی آنکھوں سے اوجھل۔ وہ جس کا علم نہیں ہو سکتا۔ اصل عربی الفاظ میں :

یومنون بالغیب (جو غیب پر ایمان لاتے ہیں) ◆◆

ڈاکٹر عبدالسلام - کچھ باتیں کچھ سوغاتیں

شمیم حنفی

پاکستان کے نوبل انعام یافتہ سائنس دان پروفیسر عبدالسلام کی آمد پر ہمارے علمی اور تعلیمی معاشرے نے جن جذبات کا اظہار کیا، ہر لحاظ سے وہ اس غیر معمولی، منفرد اور ممتاز مہمان کے شایان شان ہیں۔ اخبارات اور ماس میڈیا نے بھی انھیں برابر خبر میں رکھا، جا بجا انھیں استقبالیے دیے گئے۔ اعزازی ڈگریاں، تمغے اور امتیازات پیش کیے گئے، سرکاری اور غیر سرکاری اداروں نے ان کی ضیافت اور مہاں نوازی میں کوئی کسر نہیں چھوڑی۔ افسوس کہ خود ان کے ملک میں عوام کے ایک حلقے نے ان کے اعزاز پر جس رد عمل کا مظاہرہ کیا اس سے اس حلقے کے اندازِ فکر اور آداب و اخلاق کی کچھ اچھی تصویر نہیں ابھرتی یہ صورت حال تشریش ناک بھی ہے۔ علوم و افکار کے معاملے میں تنگ ذہنی اور تعصب سے کام لیا جائے تو نقصان اپنا بھی ہوتا ہے اور اس کی سزا دھیرے دھیرے پورے معاشرے کو بھگتنی پڑتی ہے۔ ادعائیت مذہبی ہو یا نظریاتی ذہنی آزادی کی سب سے بڑی دشمن ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ علوم اور افکار کی ترقی کا کوئی تصور ذہنی آزادی کے تصور سے الگ ہو کر قائم نہیں کیا جاسکتا۔ خیر، یہ بات تو ضناً آگئی تھی۔ میں عرض یہ کر رہا تھا کہ پروفیسر عبدالسلام کا استقبال جس پُر جوش انداز میں کیا گیا اس سے علم کے وقار میں بھی اضافہ ہوتا ہے۔ اور اس طرح انھوں کی عزت کر کے ہم اپنی نظروں میں اور دوسروں کی نظروں میں اپنی عزت بھی بڑھاتے ہیں۔

پروفیسر عبدالسلام کو جو اعزاز اور شہرت ملی ہے وہ اچھے اچھوں کا سر پھر دینے کے لیے کافی ہے۔ مگر ان کی دو ایک باتیں دیکھ کر یہ احساس ہوا کہ ذہن شائستہ ہو تو علم اور اس کے واسطے سے ہاتھ آنے والے اعزازات کسی کا کچھ نہیں بگاڑ سکتے۔ اُلٹے طبیعت اور شخصیت میں درشتگی اور غرور کی جگہ ایک متعل انحصار اور نرمی پیدا کر دیتے ہیں۔ آپ نے اکثر دیکھا ہوگا کہ بعض افراد کو ذرا سی عزت اور مقبولیت اور امتیاز ملا کہ ان کی چال بدل گئی۔ ہر جگہ نمایاں اور دوسروں سے مختلف نظر آنے کی خواہش انھیں مضحک بنا دیتی ہے۔ یہ ایک طرح کی کم طرفی بھی ہے۔ اور ذہنی اور اخلاقی طور پر ٹٹ بونجیا ہونے کی دلیل بھی۔ پھر کسی عالم یا دانش ور کے منصب سے تو یہ باتیں اتنی چھوٹی ہیں کہ انھیں اس سے منسوب کرتے ہوئے کبھی جھجک ہوتی ہے۔ اس حقیر نے اپنے زمانہ طالب علمی میں کچھ ایسے اساتذہ بھی دیکھے جن کے علم کا شہرہ مغرب کے اعلیٰ ترین علمی مراکز تک پہنچ چکا تھا۔ وہ ہمیشہ عام وضع قطع سے معمولی اور ہر طرح کی نمائش اور سیلزمین شپ سے گریزاں نظر آئے۔ ایک ایسے ہی اُستاد پروفیسر ستیش چندر دیب تھے۔ الہ آباد یونیورسٹی میں انگریزی کے پروفیسر اور بین الاقوامی شہرت کے عالم اور اُستاد مرحوم محمد عسکری نے اپنی کتاب جریرے کا انتساب انہی بزرگ کے نام کیا تھا۔ دیب صاحب کا حال یہ تھا کہ جس حلقے میں جاتے لوگ سرانگھوں پر بٹھاتے مگر انھوں نے طور یہ اپنایا تھا کہ ایک تو جلسہ جلوس سے بالعموم دور رہتے تھے اور کبھی ادھر جا بھی نکلے تو اس طرح کہ حتی الوسع نمایاں نہ نظر آئیں۔ کوشش کرتے کہ کسی گونے میں سر جھکا کر بیٹھ جائیں۔ شبیے میں بھی وہ یا تو پڑھتے ہوئے دکھائی دیتے یا پھر پڑھاتے ہوئے محفل جمانے یا سیاست لڑانے کی بات تو دور رہی، جو فی زمانہ ہمارے اساتذہ کا عام کردار بنتی جا رہی ہے۔ دیب صاحب کے پاس ہم میں سے کوئی بھی طالب علم بے سبب بیٹھنے اور نیا ز مندی کے اظہار کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔ علم اگر اساتذہ یا طالب علموں کی شخصیت میں ستھرا پن، ذہن میں کشادگی اور نفس کے احترام کا جذبہ بھی پیدا نہیں کر سکتا تو پھر کس مرض کی دوا ہے۔ اب حال یہ ہے کہ تعلیمی ادارے استاد اور شاگرد کے صاف ستھرے تعلق کی جگہ خوش آمد اور خون کے اڈے بنتے جا رہے ہیں۔ ان نسوں کی مدد سے جی افراد نے ترقی اور فراغت کے درجات طے کیے، وہ بالآخر انہی

نسنوں کو حُر زباں بنا لیتے ہیں اور انھیں اپنے طلباء پر آزما تے ہیں۔ نتیجہ ظاہر ہے۔

اس پس منظر میں پروفیسر عبدالسلام کے حوالے سے دو واقعات پر نگاہ کیجیے تو خیال ہوتا ہے کہ بُرو کا اقتدار بڑھتا جا رہا ہے مگر دنیا ابھول سے خالی بھی نہیں ہے۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے جس ہال میں ان کے استقبال کا انتظام کیا تھا وہ بہت تنگ تھا اور پروفیسر عبدالسلام کو دیکھنے اور ان کی باتیں سننے کے لیے جو مجمع اکٹھا ہوا تھا وہ خاصا بڑا تھا۔ سو آدمے لوگ ہی اندر جا سکے۔ پروفیسر عبدالسلام کو حبِ پتر چلا کہ آدھا مجمع اندر آنے سے محروم رہا تو ایک بار پھر اپنی تقریر دہرانے پر آمادہ ہو گئے۔ وہ بھی اس صورت میں کہ مجمع زیادہ تر طلباء کا تھا اور پروفیسر عبدالسلام کی مصروفیتوں کا بار بھی کچھ کم نہ تھا۔ یہ تو رہا ایک واقعہ۔ بظاہر ذرا سی بات۔ سوچیے تو بہت بُری خاص طور سے ہمارے معاشرے میں جہاں ذرا سا بقولِ شاعر، 'شاعرے' میں کلامِ سنانے سے پہلے بھی خُرخُری ضروری سمجھتا ہے اور لوگ سچی مصروفیت سے زیادہ مصروفیت کا طلسم باندھنے کی لذت کے اسیر ہوتے ہیں۔ دوسرا واقعہ پروفیسر عبدالسلام کے سفرِ کلکتہ سے متعلق ہے۔ اس شہر کو گئے تو اپنے ضعیف العمر استاد پروفیسر انیلیندر گنگو پادھیائے کی خدمت میں بھی حاضری دی۔ پروفیسر گنگو پادھیائے کی عمر پچاسی برس سے زائد، فرٹیش ہیں اور اب سے بہت آگے ۴۶-۱۹۴۵ء میں پروفیسر عبدالسلام کو لاہور کے ایک کالج میں ریاضیات پڑھاتے تھے۔ اگر آبادی نے بہت پہلے ایسی کتابوں کی "مضبوطی" کا مشورہ دیا تھا "کہ جن کو پڑھ کے بیٹے باپ کو مضبوط سمجھتے ہیں" مگر ایک ہمارے پروفیسر عبدالسلام ہیں کہ اپنے استاد کی خدمت میں حاضر ہوئے تو کہا کہ اس ناچیز نے جتنا کچھ آپ سے سیکھا تھا اُس میں کوئی اضافہ نہ کر سکا۔ بوڑھے استاد کے لیے شاید دنیا کا سب سے بڑا اعزاز و اکرام بھی ایک سدا ممد شاگرد کی اس بات سے زیادہ قیمتی اور وقیع نہیں ہو سکتا اور نہ گرو بھی کس پائے کا؟

یہ باتیں دیکھنے میں عام اور معمولی ہیں مگر انہی میں ہمارے تعلیمی معاشرے کے لیے کچھ سوغاتیں بھی چھپی ہوئی ہیں۔ کیا سوچتے ہیں اساتذہ کرام بیچ اس مسئلے کے؟ استاد نہیں سوچتے تو طالب علموں کو ہی سوچنا چاہیے۔ مٹی نم نہ ہو تو زرخیز بھی نہ ہوگی۔ ◆◆

(یہ کالم پروفیسر عبدالسلام کی زندگی میں لکھا گیا تھا۔ ۱۱ فروری ۱۹۸۱ء)

زبان کی موت

وحید اختر

ہزاروں اصوات نوحِ خواں ہیں کہ اک زباں پر ہے نزعِ طاری
حروف و الفاظ سر پہ زانو
غموش ہے اک جہاں معنی
کہ اُس کے باسی

تلاشِ گندم میں اپنے شہروں کی فادکشِ عاقبت کو چھ کر
نئے جہانوں کے اجنبی راستوں پہ آنکھوں میں پیاس لے کر
بھٹک رہے ہیں

نیاں کی روشنی میں لکھی نئی زبانیں چمک رہی ہیں
جلاوطن لفظ اور معانی کو شور کرتی وسیع سڑکیں نکل رہی ہیں

غموش ہے اک جہاں معنی
کہ اُس کے باسی

نئی زباؤں کے شور و غل سے وطن میں بھی اجنبی ہوئے ہیں
وہ اپنے شہرِ زباں میں بھی بے زباں ہوئے ہیں

جو بات کرتے تھے، اب وہ نہر و دیار و دیوار و در ہیں ساکت
 جو محرم مدعا تھے وہ دشت و کوہ و مہر اسدا کے گونگے بنے ہوئے ہیں
 جو حرت کی آگ سے گھیلے تھے وہ شجر اور حجر ہیں ساکت

پُرانی آبادیوں کے رستے شکستہ کھنڈروں میں کھو گئے ہیں
 وہ محفل، ایوان و طاق و گنبد جہاں سے اصوات کا سمندر اُبل رہا تھا
 اُجڑ چکے ہیں

وہ شاہراہیں وہ تنگ گلیاں، وہ میڑھیاں، چوٹھیں، درپتے
 حرم سراہیں، غلام گردش، وسیع دالان، ہنستے آئین
 گہروں کے کونے، لبوں کے گوشے
 جو لفظ کو دے رہے تھے سنی
 جو صوت کو دے رہے تھے نغمہ

خوش ویرانیوں کے مرتد میں اپنی دنیا کو دفن کر کے
 سکوت کی چشمِ حسرت آگئیں سے اپنی میت پہ دور رہے ہیں

ہزاروں اصوات زورِ خواں ہیں کہ اُن کا پُر ساں نہیں ہے کوئی
 ہزاروں الفاظ کھ کھلے ہیں کہ اُن کے سنی تلاشِ نان جو میں
 اپنا لباس بدلے بھٹک رہے ہیں

زبان سے ہے شکم کا رشتہ
 ہیں لفظ کُشکولِ نان و گندم
 نئی زبانوں کے لفظ جہدِ معاش میں بے زبان لفظوں کو روندتے ہیں
 نئی زبانوں کی سلطنت میں کیسے بڑی ہے
 جو اپنے لفظوں کو چھوڑ کر دوسروں کے لفظوں کو لے معانی

کسے پڑی ہے جو فاقہ کش اور برہنہ معنی کو لفظ کے پیروں سے ڈھانپے
ہمارے الفاظ مر رہے ہیں، ہم اپنی سانسوں کو گن رہے ہیں

ہمارے بعد آنے والی نسلیں
ہمارے الفاظ اور معانی کی قبر کو دیکھ کر
اک نئی زباں کے انوکھے لفظوں میں

یہ کہیں گی
کو آج سے چند سال پہلے یہ لفظ و معنی بھی بولتے تھے
صلیبِ جمہوریت پہ لفظوں کو موت آئی
کہیں کتابوں کے مقبروں میں ابھی تک بے صدا معانی
سسک رہے ہیں



غزل

وحید اختر

جس کو مانا تھا خدا، خاک کا پس کر نکلا
ہاتھ آیا جو یقیں وہم سراسر نکلا
اک سفر دشتِ خزاں سے سراپوں تک ہے
آنکھ کھول تو جہاں خواب کا منظر نکلا
کل جہاں ظلم نے کاٹی تھیں سروں کی فصلیں
نم ہوئی ہے تو اسی خاک سے لشکر نکلا
تھی تھی دست ہر اک شاخ خزاں تھی جب تک
فصلِ گل آئی تو ہر شاخ سے خنجر نکلا
خشک آنکھوں سے اٹھی موج تو دنیا ڈوبی
ہم جسے سمجھے تھے صحرَا وہ سمندر نکلا
دشتِ بے حاصلِ عمر تمت کھنڈ خاک
بحسبِ دشت کے لیے بوند سے کم تر نکلا
دوریاں سنک کو بھی شمع بنا دیتی ہیں
چھو کے دیکھا تو جو دل موم تھا پتھر نکلا
زیرِ پا اب ز زمین ہے، نہ فلک ہے سر پر
سیلِ تخلیق بھی گرداب کا منظر نکلا

گم ہیں جبریل و نبیؐ گم ہیں کتاب و ایماں
 آسماں خود بھی خلاؤں کا سمندر نکلا
 غم انساں کی رسالت پہ ہوئے ہم فائز
 اپنی ہی شاخِ سخن پر یہ گل تر نکلا
 عرش پر آج اُترتی ہے زمینوں کی وحی
 کُمرہٴ حناک ستاروں سے منور نکلا
 ہر پیمبر سے صحیفے کا تقاضا نہ ہوا
 حق کا یہ قرص بھی نکلا تو ہمیں پر نکلا
 گونج اٹھا نغمہٴ کُنِ دشتِ تمتّٰی میں وحید
 پائے وحشت حدِ امکان سے جو باہر نکلا



ہاشوتیا دیوی

ملک راج آنند / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

دور حاضر کی انگریزی میں لکھے والی ہندوستانی خواتین نے جن کا سلسلہ کلا مارکنڈ سے شروع ہو کر کلا داس سے جوتا ہوا شنشی دیش پانڈے، انیتا دیسائی، نین تارا سہگل اور اوما واسودیونک پہنچتا ہے، ذہنوں کو اپنی طرے متوجہ کیا ہے۔ ان سب کی تخلیقات کا سرور کار کسی نہ کسی درجے میں مردوزن کے رشتوں اور ایک دوسرے کے تئیں اُن کے رویوں سے ہے۔ لیکن خاتون قلم کاروں کی طرف ذرائع ابلاغ کی نگاہ ابھی نہیں گئی ہے۔ غالباً اس کا سبب ذولسانی نقادوں کا فقدان ہے۔ مقامی زبانوں کی تحسیروں کے ترجمے ہندوستانی انگریزی میں ہیں نہیں جب کہ یہی زبانیں آج بھی متوسط طبقے کا عام وسیلہ اظہار ہیں۔

تاہم، حال ہی میں ہاشوتیا دیوی جنھیں بنگالی ادب کے سرٹے میں گرانقدر اضافے کے لیے سال ۱۹۹۶ء کا گیان پیٹھ ایوارڈ کے لیے منتخب کیا گیا ہے، ان کے ایک ناول کا ترجمہ منظر عام پر آیا ہے جس کا عنوان ہے بٹائی ٹوڈو۔ اس ناول میں منزلی بنگال کے ایک افسانوی قبائلی ہیرو کی جرات مندی اور شجاعت کو موضوع بنایا گیا ہے۔ ہیرو جس کا نام توڑو ہے اُسے مارڈالنے کا حکم صادر ہو چکا تھا اور یہ مشہور ہوا تھا کہ وہ کسی جنگلی علاقے میں پولیس کی گولی کا نشانہ بن گیا تھا لیکن درحقیقت وہ ابھی زندہ تھا اور کسی دوسرے علاقے میں زندہ رہنے کے لیے جدوجہد

کر رہا تھا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ آیا ناول نگار کا مقصد یہ دکھانا ہے کہ سچا باغی امر ہوتا ہے یا اصل ہیرو کے روپ میں خود توڑ جو پولیس کی گرفت سے بار بار نکل بھاگتا ہے۔

اپنی مختصر کہانیوں مثلاً ”دروپدی“ کی طرح مہاشویتا دیوی نے مختصر ناول بٹائی ٹوڈو میں بھی مختصراً تجربے کے طور پر بے زمین قبائلی طبقے کی مظلومیت اور محرومیت کی تصویر کشی کی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے نامتو قابل کاشت علاقے پر بچے کاشت کاروں کے قبضے کے سبب زمین سے محرومی کے جبر کے تحت نکسلاٹ قیادت قبول کی۔ اس لیے بٹائی ٹوڈو کا مطالعہ فلکشن کی حیثیت سے نہیں بلکہ بے زمین قبائلی عوام کے مقدر کو سمجھنے کی غرض سے دستاویزی اہمیت کے بنیادی ماخذ کے طور پر کرنا چاہیے۔ لیکن اس مخصوص داستان میں نکسلی بغاوت کے پس منظر کا ’سپاٹرن‘ زاویہ نظر سے جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ اس کہانی کے تعارف میں مہاشویتا دیوی نے نہ صرف بے زمین مزدوروں بلکہ زمین مالکوں کے مختلف زمروں کی اُس صورت حال سے روشناس کرایا ہے جو لارڈ کارنول کے پرمائنٹ سٹنٹ ایکٹ کے طفیل وجود میں آئی۔

عالیہ چند برسوں کے دوران مختلف تاریخی مطالعات میں انیسویں صدی کے اوائل میں رائج برطانوی قانون کے مضمرات سے پردہ اٹھایا گیا ہے۔ لیکن نیویارک ہیرالڈ ٹریبیون میں شائع ہونے والے اپنے خطوط میں کارل مارکس نے آج سے بہت پہلے بتا دیا تھا کہ برطانوی حکمرانوں کی لائی گئی بہت سی تبدیلیوں میں ایک یہ بھی ہے کہ انھوں نے بڑے نوابوں اور کاشت کاروں کو زمینیں عطا میں دیں اور اس تبدیلی نے ہندوستان کے نظام آراضی کو ایک فیصلہ کن موڑ دیا۔ عہد قدیم اور عہد وسطیٰ میں کوئی فرد زمین کا مالک نہیں بلکہ اسے جتنے کا حق دار ہوتا تھا۔ جان کمپنی نے راجاؤں اور بڑے بھدر لوگوں اور تمام کسانوں کو جائیداد آراضی پر مالکانہ حقوق دیے جب کہ صدیوں سے ایسے حقوق کا کوئی وجود نہیں تھا۔ اس قانون کی بدولت ٹیکسوں کی شکل میں بڑے زمینداروں کے پاس کافی رقم آتی تھی جس کا کچھ حصہ وہ جان کمپنی کو دے دیتے تھے اور اس کا ایک بڑا حصہ اپنے تصرف میں لاتے تھے۔ زمینی بیدار پر ٹیکس ادا کرنے والے چھوٹے کاشت کار مختصر زمینوں سے ناکافی

پیداوار کی بنا پر ٹیکسٹریوں میں کام کی تلاش میں شہروں کا رخ کرنے لگے۔ اس طرح وہ قبائلی باشندے جن کی زمینیں آئے دن محکمہ جنگلات کی دست اندازی کا نشانہ بنتی جا رہی تھیں پوری طرح بے زمین ہو گئے۔

یہی وہ صورت حال تھی جس سے دل برداشتہ ہو کر چارو مچھوار نے قبائلی آبادی کو تہبہ جا تحریک سے جوڑا جس کے زیر اثر انھوں نے بڑے زمینداروں اور جوت دار کہلائے جانے والے درمیانہ درجے کے کسانوں کے خلاف شدید جدوجہد شروع کی۔ اسٹیٹ کوٹریشن ایکٹ ۱۹۵۴ء کی رو سے قابل کاشت زمین کی انفرادی ملکیت فی کسان پچیس ایکڑ تک محدود تھی۔ لیکن بڑے رقبوں پر قابض زمینداروں نے قانون سازوں کی نیک نیتی سے غلط فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی پوری جائیداد مختلف ناموں سے اپنے پاس ہی رکھی۔ ۱۹۶۱ء میں لایا گیا ایک اور قانون بھی بے اثر ثابت ہوا کیوں کہ لوگوں نے زرعی زمین کو اپنے قبضے میں رکھنے کی خاطر اس کا اندراج ماہی پروری، چائے کے باغات اور کارخانے کے عنوان سے کروا کے خود اس قانون کو ناقص بنا دیا۔

’محلی تحریک نے چائے کے باغات میں کام کرنے والے مزدوروں کو غلامی کی اس اتر حالت کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا جسے وہ آزادی کے بعد بیس سال سے زائد عرصے سے پھیل رہے تھے۔ اس طرح وہ مزدور جنہیں ان کے زمینداروں نے پیداوار کا نصف حصہ دینے کا وعدہ کیا تھا مکمل باڈی میں ایک ایسی بغاوت پر اٹھ کھڑے ہوئے جس نے نہ صرف شمالی بنگال بلکہ دیگر علاقوں میں بھی محروم و مظلوم الحال کسان برادری کو حوصلہ دلایا۔ محلی تحریک یہیں سے بہار، اڑیسہ، آندھرا، تل ناڈو اور کیرالا میں پھیلی۔ بے زمین قبائلی باشندے، بڑی تعداد میں محلی لیڈروں کی پیروی کرتے ہیں باوجود اس کے کہ کم و بیش ہر علاقے میں ان کا صفایا کرنے کے لیے پولیس کی ہمیں چلتی رہتی ہیں۔ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ زیادہ تر قبائلی آدمی جنگل کی ان زمینوں سے محروم ہوتے جا رہے ہیں جن کے سہارے زندہ رہنے کے وہ عادی تھے۔

ماہر تیاتر دیوی نے اپنے ناول میں یہ انکشان کیا ہے کہ محلی قیادت قبول کرنے

والے قبائلیوں نے ہی نہیں بلکہ دوسروں نے بھی مسلسل پولیس کارروائیوں کی مخالفت میں جوشیلے نوجوان لیڈروں کی بیرونی کی تھی کیوں کہ ساتویں اور آٹھویں دہائیوں کے دوران زرعی مزدوروں اور بے زمین کسانوں کی ایک بڑی تعداد کو کوئی روزگار نہیں ملا اور اگر ملا بھی تو ایسے ٹھیکے کے مزدوروں کو جو کسی دباؤ میں آکر روزگار کی تلاش میں اپنے گھر بار چھوڑنے پر مجبور ہوئے تھے۔ اب ان کے پاس کھسکی دہشت گردوں سے ہاتھ ملانے کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا۔

آپریشن بنائی ٹوڈو ہیں ایک اچھے علاقے سے آشنا کرتا ہے جہاں قبائلی افراد کھسکی قیادت میں بے زمین لوگوں کی ان تھک جدوجہد میں مصروف ہیں جو زندہ رہنے کے حق کے حصول کے لیے جاری ہے۔ مہاشویتا دیوی نے اپنی کہانی میں دکھایا ہے کہ کس طرح بنائی ٹوڈو کا بار بار کھچپا کیا جاتا ہے، وہ بکڑا جاتا ہے، اسے پھانسی دے چکے جانے کا اعلان کیا جاتا ہے اور اس کا صفایا کرنے کے درپے پولیس کی مہم پر پھرتا ہوا وہ پھر نمودار ہو جاتا ہے۔

اس پر جوشن فلم کار (مہاشویتا دیوی) نے کسی بھی نکتہ چینی یا تہمت کی پرواہ کیے بغیر تہمت اور میراث سے محروم افراد کے دفاع میں برابر کھتے رہنے کا عہد کر رکھا ہے تاکہ ان کے پاس خود سے شرمندہ ہونے کا کبھی کوئی جواز نہ رہے۔ مہاشویتا دیوی نے ہمارے ملک کے ان علاقوں کے حالات سے پردہ اٹھایا ہے جو ابھی تک افسانہ بنے رہے ہیں لیکن جن سے ایسے چیلنج ابھرنے کا اندیشہ ہے جن کا سامنا ہماری جمہوریت کا اپنے اندر محروم و مظلوم افراد کی ناگزیر بنیاد کی فہم کے ذریعے کرتا ہے نہ کہ پولیس راج سے۔

(بشکریہ ہندوستان ٹائمز، ۲۶ جنوری ۱۹۹۷ء)

فاروقی کی تنقید نگاری سے متعلق چند باتیں

نصیم حنفی

ہم تنقید کے اس عہد کو فاروقی کا عہد بھی کہہ سکتے ہیں۔ پچھلے تیس برس کی ادبی تاریخ میں کوئی بھی قابل ذکر بحث ایسی نہیں رہی جس میں شمس الرحمن فاروقی کی حیثیت مرکزی نہ رہی ہو۔ عسکری نے ایک بات جو یہ کہی تھی کہ حالی کے بعد اردو تنقید فاروقی کے واسطے سے ایک نئے معیار تک پہنچی ہے، اگر اس کے معنی کا تعین کیا جائے تو گزشتہ تین دہائیوں کے پس منظر میں سب سے زیادہ نمایاں تصویر فاروقی کی ہی ابھرتی ہے۔

اس امتیاز کا سبب کیا ہے؟ یہ سوال تنقید کے پورے ماحول منظر نامے کو سامنے لاتا ہے۔ بے شک، اس دور کی نظم اور افسانے کی طرح اس دور میں اردو تنقید نے بھی کئی نو دریافت منزلیں طے کی ہیں۔ صرف ہندوستان میں اردو تنقید کی سرگرمیوں کو سامنے رکھا جائے تو فکشن کی تنقید کے پس منظر میں وارث علوی کے مضامین پر اور ادبی روایوں، میلانات، مباحث کے پس منظر میں خلیل الرحمن غفلی، باقر مہدی اور فضیل جعفری کے مضامین پر فوراً نگاہ ٹھہرتی ہے۔ ان مضامین کا فکری حوالہ محض بیرونی تصورات نہیں بنتے، ہمارا جیت جاگتا ادبی معاشرہ بنتا ہے۔ جو تنقید کسی عہد کے ادب اور ادب کے حوالے سے اس عہد کی صورت حال کو خاطر میں نہیں لاتی اس سے ہمارے تعلق کی نوعیتیں بھی رسمی محدود اور مصنوعی ہوتی ہیں۔ اسی لیے عالمانہ تنقید کا التباس پیدا کرنے

والے (اکثر مرتبہ) مضامین سے زیادہ پرکشش اور توجہ طلب میرے لیے تخلیق کھنے والوں کی تنقیدی تحریریں ہوتی ہیں۔

فاروقی کی تنقید نگاری کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کرنے کے لیے یا بحیثیت نقاد فاروقی کے مزاج و منصب کی تعین کے لیے بہت تفصیل درکار ہے۔ اُردو تنقید کی پوری تاریخ میں مختلف روایتوں، ذہنی رابطوں اور زمانوں کا ایسا سنگم جو فاروقی کی تحریروں سے ابھرتا ہے اس کی بس اکاد کا مثالیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں۔ مشرق اور مغرب، قدیم اور جدید، روایتی اور غیر روایتی کا ایک انوکھا اقتراج فاروقی کے مضامین میں ملتا ہے۔ چنانچہ فاروقی کے تنقیدی شعور پر مشکل سے ہی کوئی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ ان کا شعور ہمیشہ متحرک اور ارتقا پذیر رہا ہے۔ ان کی بصیرت بہت ہمہ گیر اور مرکز و مقصد آگاہ اور تجزیہ کار ہونے کے باوجود بہت جاذب رہی ہے۔

ہمارے زمانے میں تنقید تو تنقید، کئی فنون نے بھی اپنے عمل سے متعلق ایک بنیادی نکتہ فراموش کر دیا تھا۔ ٹرسٹن زارا کے منشور کی اشاعت کے بعد مغرب میں اور مغرب کے رائج الوقت تصورات کی مقبولیت کے بعد مشرقی ماسٹروں میں بھی یہ دیباغی بے پھیلی کر عالمی ان کے ساتھ ساتھ فنون لطیفہ اور ادب کی عالمی قدروں کا ظہور اب ہو چکا ہے۔ اپنی ادبی تاریخ کے حساب سے دیکھا جائے تو انیسویں صدی کی بے لگام عقلیت پرستی اسی طرح کے ایک رویے کا طلسم و تماشا نظر آتی ہے۔ ہم اپنی نشاۃ ثانیہ کی زیادتیاں بھلا دیتے ہیں۔ مگر اس فراموش کاری کا کیا جواز ہے کہ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اگرچہ ہماری فکری قیادت کرنے والوں کا ایک ایسا حلقہ بھی بن چکا تھا جو لڑکھاکر سنبھل چکے تھے۔ اور یہ حلقہ تاریخ کو اور روایت کو اور عالمگیر تصورات کے تسلط اور تفوق کے باوجود اپنی بنیادوں کو ایک نئے تناظر میں دیکھ رہا تھا۔ اور یہ ایک نئی مشرقت کے اعلان کا لمحہ تھا جس کے مرکز پر سائنسی اور تکنیکی ترقی کے ساتھ ساتھ کھیلے گئے زمانوں کی رد و اد بھی سمٹ آئی تھی۔ لیکن اس طے کی باتوں پر بالعموم لوگوں نے دھیان نہیں دیا۔ سال بھر پہلے راجہ رومی درما کی تصویروں کی نمائش ہوئی تو مصوری کے کئی

نئے نقادوں کا سب سے بڑا اصرار یہ تھا کہ Illustrative Art گئے دنوں کا قصہ ہے۔ نئے سرے سے اس کا راگ الاپنے کے کیا معنی؟ گویا کہ ہندوستانی مصوری بلکہ پورے مشرق کی مصوری، یہاں تک کہ Renaissance Painters کا پورا سرمایہ حزن غلط تھا۔ کچھ ایسی ہی صورت حال ادبی تنقید کے منظر نامے پر بھی رونما ہوئی نظریے کے لفظ سے چڑکے باوجود کیلئے قائم کیے جانے لگے۔ اصول سازی کا مرض ایسا پھیلا کہ ادب سے حقیقی دلچسپی کی جگہ فکری تنازعوں نے لی اور اس میلان کا یہ قہر اپنی تمام تر بدینتی کے ساتھ ہم آج دیکھ رہے ہیں کہ فوکو، دریدا، سوسیئر، رولاں بارتھ کے دلیعے میں ہمارے اپنے مشاہیر کی آوازیں گم ہو چکی ہیں۔ اس پس منظر میں غالب اور میر سے متعلق فاروقی کی تشریحات، داستان کی شریات اور روایتی اصطلاحات کی وضاحتیں سامنے آئیں تو خیال آیا کہ یہ "لفظ ومعنی" اور "شعر غیر شعر اور نثر کی تفہیم کے سلسلے میں فاروقی کا ایک اگلا قدم ہے۔ تہذیب کا سفر ضروری نہیں کہ سیدھی پھر کا سفر ہو۔ تاریخ کے متدائر Cyclic تصور کی تفصیلات میں اختلافات کی گنجائش بے شک نکلتی ہے، مگر یہ تو تسلیم کرنا ہی چاہیے کہ دائرے میں اخذ اور انجذاب کی صلاحیت خط مستقیم سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور تہذیب، فنون، ادبیات کی سطح پر ارتقا کا مفہوم یوں بھی متعین ہوتا ہے کہ کسی عہد نے اپنی آگہی اور بصیرت کے دائرے کو محض جوں کا توں رہنے دیا یا اسے کچھ اور دست بھی دی ہے۔ ظاہر ہے کہ تشریح اور تشریح میں بیان اور بیان میں فرق ہوتا ہے۔ قرۃ العین جمد اور انتظار حسین کا بیانیہ طلسم ہوش ربا اور فسانہ آزاد کا بیانیہ نہیں ہے۔ اسی طرح فاروقی کی تشریح بھی سہا مجددی اور نظم طباطبائی کی تشریح نہیں ہے۔ اقبال اپنی مشرقیت کے مرحلے میں مغربیت کو عبور کرنے کے بعد داخل ہوئے تھے۔ فاروقی کی ابتدائی تحریریں کو ان کی حالیہ تحریریں کے ساتھ رکھ کر دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی تنقیدی بصیرتوں نے کیسے پُرپُچ اور طویل سفر کے بعد اپنی راہ دریافت کی ہے۔

ایک کتبہ بات فاروقی کے تنقیدی اسلوب کے بارے میں۔ "لفظ ومعنی" اور فاروقی کے تبصرے میں نے "فکری اختلافات کے حوالوں سے فاروقی نے اپنی باتیں اکثر نیم جذباتی

حاکماتی، مناظرانہ انداز میں اور تیز چبھتی ہوئی زبان میں کہی تھیں۔ دھیرے دھیرے یہ رنگ بت گیا اور کسی مبصر نے ان کے اسلوب میں منطقی اثبات پسندوں جیسی بعض باتیں بھی دھوڑ نکالیں۔ مجھے یہ تاثر اس وقت بھی غلط محسوس ہوا تھا، آج بھی غلط دکھائی دیتا ہے۔

یوں کہ اس رائے کی روشنی میں فاروقی کی تنقید کے کئی بنیادی اوصاف نمایاں ہونے کے بجائے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اول تو منطقی اثبات پسندی کو ادبی تنقید کے سیاق میں زیادہ اہمیت دینا ہی درست نہیں۔ ہاں تخلیقی تجربے اور اس کی لسانی ہیئت کے باطنی رابطہ اور رموز کا معاملہ الگ ہے۔ دوسرے یہ کہ فاروقی نے اپنے تنقیدی اسلوب کے واسطے بھی ادب کے مطالعے کی ایک بنیادی قدر کو محفوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہ قدر ہے ادب پارے یا اصل تخلیقی متن کے بالمقابل تبصیر، تشریح اور تفہیم کے عمل کی نماندیت کے احساس اور اعتراض کی۔ فاروقی کی تنقیدوں میں زبان اور اسلوب ان تنقیدوں کے قاری اور اصل تخلیق کے مابین کسی طرح کی دھند یا دوری نہیں پیدا کرنے۔ میرا خیال ہے کہ اس معاملے میں بھی اردو تنقید کے سب سے برگزیدہ اور اولین معماروں، حالی، شبلی، آزاد) کے بعد سے ہمارے زمانے تک فاروقی کی تنقیدیں ایک خاص امتیاز رکھتی ہیں۔ فاروقی کے یہاں زبان ادائے مطالب کا ذریعہ ہے اور بس۔ یعنی کہ ادب کی تخلیق کرنے والے کے اختیارات میں ذرا سی مداخلت بھی انھیں گوارا نہیں۔ اور ان کا تنقیدی اسلوب ایک تربیت یافتہ اور ذہین پڑھنے والے کے رد عمل کو جہاں تک ہو سکے، کسی قسم کی آرائش کے بغیر بے کم و کاست اپنے قاری تک پہنچانا چاہتا ہے۔ وہ اسے اپنے مطالعے، اپنی آگہی، اپنے تناظر میں شریک کرنا چاہتے ہیں، کسی جذباتی رشتہ کی ادائیگی کے بغیر۔ اس طرح فاروقی نے تنقید کو ایک خالصتاً علمی اور فکری سرگرمی بنادیا ہے، بہت مناسب اور شائستہ طور طریق کے ساتھ۔

فاروقی کی ملیت اور دستِ مطالعہ حیران کن ہے۔ ان میں تجسریہ کاری اور ترکیب کاری کے اوصاف یکجا نہ ہوتے تو ان کی تنقید میں استدلال کا وہ منفرد انداز بھی پیدا نہ ہوتا جو ہر حقیقت کے حصے بخرے کرنے اور حقیقت کے مختلف عناصر کے امتزاج سے ایک نیا مرکب بنانے کی یکساں استعداد رکھتا ہے۔ فاروقی کی تنقید صرف متاثر نہیں کرتی، قائل

بھی کرتی ہے۔ جو اس کو محض روشن نہیں کرتی، انھیں متحرک اور آپ اپنے طور پر بھی آمادہ کار کرتی ہے۔ چنانچہ فاروقی کی تنقید نے ادب کے طالب علموں کو Educate کرنے کا جو رول تنہا انجام دیا ہے، وہ نئی تنقید کے مجموعی رول سے کم اہم اور اثر آفریں نہیں رہا ہے۔ یہ تنقید صرف اردو تنقید کی روایت کو ہی نہیں بلکہ ہماری مجموعی ادبی اور معاشرتی روایت کو ایک نئی جہت دیتی ہے۔ مشرقی اور مغربی پیمانوں اور میزان اقدار کے فرق کو یہ تنقید مٹاتی نہیں، نہ ہی انھیں ایک دوسرے کے لیے اجنبی ٹھہراتی ہے۔ اس تنقید نے مغرب سے اپنے اکتسابات کے ذریعے مشرق کو نئے سرے سے سمجھنے کا ایک جواز مہیا کیا ہے۔ ایک نئے زاویے کی تشکیل کی ہے اور تنقید کے منصب اور مقصد کا معیار اور منہاج کا ایک ایسا تصور وضع کیا ہے جسے ہم شاید صرف فاروقی سے ہی منسوب کر سکتے ہیں۔ ♦♦

واپس کلاسیکیت کی طرف

آمنظام حسین

غالب کو عام طور پر اردو کا سب سے مشکل شاعر سمجھا جاتا ہے۔ ان کے زیادہ تر اشعار ناقابل فہم اور مبہم تصور کیے جاتے ہیں جو ادیبوں اور نقادوں کو گہرے تجزیاتی مطالعے پر مجبور کرتے ہیں۔ غالب کی زیادہ تر شخصیں ایسی ہیں گویا مسمومہ حل کیا جا رہا ہو۔ یہی سبب ہے کہ ان کی اب تک متعدد شروح سامنے آچکی ہیں اور یہ سلسلہ ہنوز جاری ہے۔

اس کے برعکس میر اس قسم کے شاعر سمجھے گئے ہیں جو اپنا اظہار ایسے انداز میں کرتے ہیں جو آسان اور قابلِ نظر آتا ہے۔ اسلوب کی سادگی، اظہار کی روانی اور معنی کی وضاحت ان کی امتیازی نشانیاں سمجھی جاتی ہیں۔ لیکن ممتاز نقاد شمس الرحمن فاردنی اس سلسلے میں مختلف انداز نظر رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں میر اس طرح کا سادہ شاعر نہیں ہے جیسا کہ عموماً نقاد اور قاری اسے سمجھتے ہیں۔ ان کا اصرار ہے کہ میر کی سادگی اکثر ہمیں مغالطے میں ڈال دیتی ہے۔ وہ بتاتے ہیں کہ اول اول انھوں نے میر کی غزلوں کا انتخاب کرنے کا منصوبہ بنایا تھا جس میں ان کے مختلف اشعار کا تجزیہ بھی شامل کرنے کا خیال تھا لیکن جلد ہی انھیں محسوس ہوا کہ میر کی غزلوں میں معنی کی پرتیں اور فن کاری کی باریکیاں ہیں اور یہی نہیں بلکہ جو اشعار زیادہ سادہ اور سلیس ہونے کا احساس دلاتے ہیں وہ بھی اپنے اندر ڈبڑی بہجید گیاں رکھتے ہیں اور ہمیں قدم قدم پر ٹھہر کر سوچنے پر

مجبور کرتے ہیں۔ آخر کار وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ میر ہم سے غزلوں کے انتخاب سے زیادہ کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس کا ہر شعر تفصیلی تجزیے کا متقاضی ہے۔ اس طرح فاروقی نے میر کے اشعار کا تفصیلی تجزیہ کرنے اور انھیں جامع اور مبسوط تبصرے کے ساتھ پیش کرنے کا اہم اور بہتم بالشان منصوبہ بنایا۔ پہلے ان کا خیال تھا کہ یہ کام تین جلدوں میں ہو جائے گا لیکن رات دن کی مسلسل محنت کے باوجود دس سال کا عرصہ گزر گیا۔ اب مکت شعر شہزاد انجیزؒ کی تین جلدیں منظر عام پر آچکی ہیں لیکن فاروقی کا کام ابھی پورا نہیں ہوا ہے۔ وہ چوتھی جلد پر کام کر رہے ہیں۔

میر بلاشبہ اردو کے عظیم ترین شاعروں میں ہیں۔ یہاں تک تو فاروقی سے کوئی بھی اختلاف نہیں کرے گا لیکن فاروقی کا اصرار اس بات پر ہے کہ میر کی عظمت لازمی طور پر غالب، انیس اور اقبال کی عظمت سے مختلف ہے۔ ان کے خیال میں غالب، انیس اور اقبال کی عظمت کو باسانی سمجھا اور بیان کیا جاسکتا ہے جبکہ میر کا معاملہ مختلف ہے اور اس کی عظمت کو جلد ہم سمجھ نہیں پاتے۔ اقبال کے تجزیے کی رو سے میر ایسا شاعر ہے جو اپنے معنی آہستہ آہستہ کھولتا ہے لیکن اس کے بعد بھی ہم غسوس کرتے ہیں کہ میر کے یہاں ایسی کوئی لطیف اور پراسرار شے ضرور ہے جو آسانی سے ہماری گرفت میں نہیں آتی۔

فاروقی میر کے محض تجزیاتی مطالعے پر قانع نہیں ہوئے ہیں۔ انھوں نے ایک طرح سے نیا 'مقدمہ شعر و شاعری' ہمارے سامنے پیش کیا ہے جو مولانا حالی کے مقدمے کا جواب قرار دیا جاسکتا ہے۔ فاروقی سوال کرتے ہیں کہ کیا ایسے آفاقی اصول ممکن ہیں جن سے ادب کو جانچا جاسکے؟ اس کا جواب وہ نفی میں دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں ہر تہذیب اور اس کی ادبی روایات اپنے تنقیدی اصول خود وضع کرتی ہیں۔ ہم غیر تہذیب اور دیگر ادبی روایات سے اسی حد تک تنقیدی اصول و ستارے لے سکتے ہیں جس حد تک وہ ہمارے تصور ادب سے ہم آہنگ ہو سکیں۔ حالی، آزاد، امداد امام نثر اور ان کے بعد آنے والے ان اردو نقادوں کی پوری صف جس نے ان کے نظریات کو ترقی دی فاروقی کی نگاہ میں مطعون ٹھہرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان لوگوں نے ان مخصوص ادبی تصورات

۱۔ شعر شہزاد انجیزؒ کی چوتھی جلد اب شائع ہو گئی ہے۔ مرتب

و تصورات کو آفاقی تصورات و نظریات کی حیثیت سے قبول کیا جو مغربی روایت سے مستعار لیے گئے تھے اور جب ان کی روشنی میں مشرقی ادب بالخصوص اردو ادب کو جانچا اور پرکھا گیا تو یہ کم قیمت اور بے قدر بٹھرا اور اس طرح اردو شاعری کی پوری کلاسیکی روایت کو مسترد کر دیا گیا اور ایک نئی شعریات وضع کرنے کی کوششیں کی گئیں جو دراصل مغربی شعریات ہی کو روشناس کرانے اور اسے مشرقی روایت پر نافذ کرنے کی طرف ایک قدم تھا۔

فاروقی کہتے ہیں کہ ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم نے اپنے سیاسی زوال کو اپنی تہذیبی شکست سمجھ لیا جس کا نتیجہ ہوا کہ ہم اپنے تہذیبی ورثے کے سلسلے میں معذرت خواہانہ رویہ اختیار کرنے لگے اور اپنی تمام ادبی روایات کو خود مذہوم سمجھنے لگے۔ فاروقی اس امر پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ آج بھی بہت سے نقاد غزل اور شاعری و فکشن کی دیگر کلاسیکی اصناف پر وہی اعتراضات کر رہے ہیں جو کچھ عرصہ پہلے ”آب حیات“ اور مقدمہ شعر و شاعری کے مصنفین نے کیے تھے۔ ان اعتراضات میں چند یہ تھے کہ ہمارا کلاسیکی ادب واقعیت کے احساس سے عاری ہے اس میں صرف ان خیالات کی تصویر کشی ملتی ہے جو غیر حقیقی اور خیالی ہیں، غزل میں ربط نہیں ہوتا اور خیال و فکر کا ارتقا نہیں ملتا یا غزل میں وحدت خیال نہیں پائی جاتی، کلاسیکی ادب میں تازگی اور نیا پن نہیں ہوتا، اکثر غزل گو پرانی باتوں کو ہی بار بار بیان کرتے آئے ہیں۔ فاروقی کی نظر میں یہ عام الزامات و اعتراضات مغرب کے ادبی تصورات و نظریات کے زیر اثر اردو شاعری بالخصوص غزل پر وارد کیے گئے اور اب بھی کیے جا رہے ہیں۔

فاروقی کی رائے یہ ہے کہ ادب میں حقیقت پسندی کے تقاضے کو غفلانہ سمجھ کر سرسری طور پر رد کر دینا چاہیے کیونکہ بے چارے نقادوں کا یہ تقاضا کرنا اس حقیقت سے ان کی لاعلمی کو ظاہر کرتا ہے کہ سچائی کا تصور اصنافی ہے۔ فاروقی کا کہنا ہے کہ غیر واقعیت کے اس اعتراض کو سن کر ایک کلاسیکی شاعر تعجب کرتا اور کہتا ہے کہ جو چیز اس کے لیے بحیثیت شاعر سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے وہ سچائی ہی تو ہے جسے وہ اپنی شاعری میں بیان کرتا رہا ہے۔

اصلیت کی وہ شکل جو شاعر کی ”انفرادیت“ پر زور دیتی ہے فاروقی کے خیال میں وہ رومانی تصور ہے جو مغرب میں انیسویں صدی میں پروان چڑھا۔ یہ مشرقی ادبی روایت کے لیے

غیر ملکی تصور ہے۔ وہ بڑ بڑا نرسل کا حوالہ دیتے ہیں جو کہتا ہے کہ "چینی تہذیب میں طبعزاد ہونے کا جو تصور ہے وہ مغرب کے تصور طبعزادی سے قطعی مختلف ہے۔ وہاں کسی پرانی شے کو نئے انداز سے دوبارہ پیش کرنا بھی طبعزادی سمجھا جاتا ہے۔" ربط اور خیال کی وحدت کا تصور بھی فاروقی کی نظر میں مغربی تصور شاعری سے مستعار لیا گیا ہے اور غزل پر اس کا غلط طریقے سے اطلاق کیا گیا ہے کیونکہ غزل کے اصول اور قاعدے خود اس کی اپنی روایت کے زیر اثر وضع ہوئے ہیں۔

فاروقی یہ بات زور دے کر کہتے ہیں کہ ہماری کلاسیکی شاعری کی شعریات آج ہم سے کھٹکی ہے اور اسی لیے ہمیں اپنی کلاسیکی شاعری کی پوری قدر و قیمت کا احساس نہیں ہے لیکن فاروقی اس بات کے بھی حق میں نہیں ہیں کہ مغربی تھیوری کو پوری طرح نظر انداز کر دیا جائے بلکہ ان کی رائے میں ہمیں اس سے اس حد تک ضرور استفادہ کرنا چاہیے جس حد تک وہ ہمارے ادبی ورثے کو سمجھنے میں مدد کر سکے۔ لیکن محض مغرب کے تصورات پر تکیہ کرنا ہمیں غلط نتائج سے دوچار کرے گا۔ فاروقی کو اعتراف ہے کہ ہم مغرب کی ادبی تنقید کے احسان مند ہیں۔ انھیں مغربی افکار و تصورات سے اثر پذیری میں کوئی قیاحت نظر نہیں آتی لیکن وہ کہتے ہیں کہ "میں اپنے اکثر پیشروؤں کے برعکس مغرب سے مرعوب نہیں ہوں اور اس مرعوبیت کے یقیناً خلاف ہوں۔" دراصل فاروقی چاہتے ہیں کہ ہماری کلاسیکی شعریات کا احیاء ہو اور ساتھ ہی ساتھ مغرب کے ادبی تنقید کے اصول و نظریات سے ہمیں واقفیت بھی ہو وہ ان دونوں صورتوں میں اعتدال کے قائل ہیں اور دراصل توازن کی یہی کوشش ہے جس نے ان کے مطالعے کو منصوبیت اور گہرائی عطا کی ہے۔

(انگریزی سے ترجمہ: احمد غفوی)

الیاس احمد گدڑی کا ناول فائر ایریا

شہیم حنفی

فائر ایریا، خاص طور پر اپنے پہلے حصے کی وجہ سے ایک ہمیشہ کے لیے یاد رہ جانے والی کتاب ہے۔ الیاس احمد گدڑی واقعے سے زیادہ صورت حال کے بیان کی خاصی اچھی صلاحیت رکھتے ہیں۔ فائر ایریا سے پہلے، اُن کی ایک اور تحریر جس کا نقشہ حافضہ پر گہرا ہے، ان کا ایک سفر نامہ تھا، بنگلہ دیش کا، اس سفر نامے میں ایک عجیب و غریب درد مندی تھی، حُزن کی ایک مستقل کیفیت، ایک بے تکلف سچائی اور کھر دراہن۔ اور اُس سے اس مجموعی امکان کا خاکہ ابھرتا تھا کہ گدڑی چاہیں تو ایک اچھا ناول لکھ سکتے ہیں۔ فائر ایریا کا ابتداء اُن سے ہماری توقعات بہت بڑھا دیتا ہے۔ انسانی ملال کا عنصر فائر ایریا کے تقریباً پہلے پچاس صفحوں میں جس تخلیقی ضبط، سنگینی اور مہارت کے ساتھ سامنے آیا ہے اس کی مثالیں کم سے کم معاصر فنکشن میں بہت عام نہیں ہیں۔ اور فنکشن کی روایت میں بھی اس طرح کی مثالیں رسوا سے قرۃ العین حیدر اور عبداللہ حسین تک، یا پھر کچھ دنوں شائع ہونے والی نثر کی سب سے اہم کتاب آبِ گم میں بس کچھ منتخب حصوں سے نکالی جاسکتی ہے۔ یاد رہے کہ یوسفی کی اس کتاب کو ناول بھی کہا گیا ہے۔

نسبتاً نئے لکھنے والوں کے واسطے سے اُردو ناول کا جولینڈ اسکیپ تیار ہوا ہے، زیادہ اطمینان بخش نہیں ہے۔ احمد داؤد کا ناول ربائی، انور سن رائے کا چرخ، اکرام اللہ کا

ناولٹ سوانیزے پر سورج، 'ہمسیدہ ریاض کا گوداوری'، علی امام نقوی کا تین بتی کے راما اور پیغام آفاقی کا ناول مکان اس مٹ میلے اور اجاڑ لینڈ اسکیپ میں جہاں تہاں ہریالی کے بس کچھ چھوٹے بڑے ٹکڑے کہے جاسکتے ہیں، اور دراصل انہی کے حوالے سے اردو ناول کو ہمارے زمانے میں کچھ نیا راستہ ملا ہے۔ ان لوگوں کے یہاں اس قسم کی فنی تکمیل، تناسب اور تاثر کا احساس بے شک نہیں ہوتا جس کا تجربہ ہم قرۃ العین حیدر کی چاندنی بیگم یا انتظار حسین کے آگے سمندر پہ میں کرتے ہیں۔ مگر ان کے مطالعے سے یہ تاثر ضرور قائم ہوتا ہے کہ ہم ان کے ذریعے ایک نئے تخلیقی منطقے میں داخل ہو رہے ہیں۔ اس منطقے کی پہچان کا سب سے نمایاں پہلو ایک مثبت دسی پن (Nativism) اور اس شعور کی تہہ میں سرگرم سیاسی بصیرت ہے، پارٹی پروپیگنڈے اور سکہ بند قسم کے سیاسی تصورات کی سطح سے بالکل الگ اور مختلف۔ ہمارے عہد کے ناول کا رشتہ سیاست سے بہت گہرا ہوتا جا رہا ہے۔

فائر ایریا بھی بنیادی طور پر ایک سیاسی ناول ہے آگ اس ناول کا مرکزی استعارہ ہے۔ مگر یہ استعارہ بہت واضح ہے اور جہاں جس معنی میں بھی اسے برتا گیا ہے، اس تک پہنچنے میں پڑھنے والے کو کسی طرح کی دشواری پیش نہیں آتی، 'الیاس احمد گدی کے کے پاس کہنے کے لیے کچھ باتیں ہیں، اس لیے انھوں نے لسانی داؤ بیچ کا کوئی راستہ اختیار نہیں کیا ہے۔ آگ کے مرکزی استعارے کو انھوں نے جن سطحوں پر برتا ہے وہ سب کی سب روشن اور دو ٹوک ہیں۔ اس استعارے کے پردے میں جا بجا معنی کی جو ہستیاں آباد ہیں انھیں دیکھتے وقت اچانک مجھے راند کی وہ نظم 'دل مرے صحرا نورِ پیر دل یاد آگئی جس میں آگ اور وجود کے صحرائیں ربا کی نشاندہی کی گئی ہے :

آگ آزادی کا دلدادہ کا نام

آگ پیدائش کا افزائش کا نام

آگ کے پھولوں میں نسریں، یاسمن، سنبل، شقیق و نترن

آگ آرائش کا زیبائش کا نام

آگ وہ تقدیس و صل جاتے ہیں جس سے سب گناہ

لگ انسانوں کی پہلی سانس کے مانند اک ایسا گرم

عمر کا اک طول بھی جس کا نہیں کافی جواب

یہ تمناؤں کا بے پایاں الاؤ گرنہ ہو

اس حق و دق میں نکل آئیں کہیں سے بھڑیے

اس الاؤ کو سدا روشن رکھو !

[ریگ صحرا کو بشارت ہو کہ زندہ ہے الاؤ

بھڑیوں کی چاپ تک آتی نہیں]

گدگی کے ناول میں بھڑے شروع سے اخیر تک ہمارے سامنے رہتے ہیں کبھی دیدہ

کبھی نادیدہ۔ اور انہی کے سیاق میں عام آدمی کی اپنی ہستی کا مفہوم برقی اور متین ہوتا رہتا

ہے۔ اس منظر نامے کا تھوڑا سا حصہ ہم بھی دیکھتے چلیں۔

کوٹے کی سیاہی میں ڈوبے ان بھوتوں کو نہانا ضروری ہو جاتا ہے

چاہے موسم چوبھی ہو۔ چوٹے سے پوکھ میں، جو دراصل پوکھ نہیں

ہوتا بلکہ پیپ کے ذریعے کان سے نکالا ہوا پانی جمع ہو گیا ہوتا ہے، ایک

ساتھ بیس بیس آدمی نہاتے ہیں۔ تھکے ہارے ٹوٹے ہوئے جسموں کو

غسل ایک نئی توانائی بھی بخشتا ہے اور انھیں آدمی کی جُون میں بھی

لے آتا ہے۔ وہ کپڑے پہن کر چائے کی دکانوں، ماڑی گوداموں، اور غیر

قانونی شراب کی جھونپڑیوں میں پھیل جاتے ہیں، یہ ماڑی اور شراب کی

جھونپڑیاں اکثر دیران جگہوں پر ہوتی ہیں اور رات گئے تک آباد رہتی ہیں۔

ایک ڈھیری باہر جلتی رہتی ہے۔

یہ اتفاق کی بات ہے کہ وہ جس اوتان کی طرف بڑھ رہا تھا اسی

اوتان میں کوئی اس سے پہلے پہنچ چکا تھا۔ وہ اُس سے کوئی تیس گز

اگے تھا۔ وہ تو دکھلائی نہیں دے رہا تھا مگر ڈھیری کی مدھم روشنی میں

ایک انسانی ہیولاصات دکھلائی دے رہا تھا۔ وہ ابھی جلا کر کچھ پوچھنے ہی والا تھا کہ رون (چھت) سے کولے کا ایک بڑا سا ٹکڑا لٹ کر گرا۔ ایک دھماکہ ہوا۔ ہوا کا ایک تیز جھوکا اس پاس کی سیاہ دھول کے ساتھ مل کر ایک سیاہ آندھی کی طرح سب کچھ ڈھانپ گیا۔ بجلی کی تیزی کے ساتھ وہ ترنگ کی دیوار سے چپک گیا ورنہ ہوا کا تیز جھوکا اس کو دھڑام سے بچ دیتا۔ یہ اتفاق تھا کہ اس کی ڈھیری بجھنے سے رہ گئی۔ جب سیاہ دھول جھٹ گئی تب اس نے ڈھیری اٹھا کر چھت کو دکھیا۔ چھت ٹھیک تھی اپنے سارے وجود کی ہمت کو مجتمع کر کے وہ آگے بڑھا۔ اوپر نظر نکائے اس آدمی کی ٹانگ یکڑ کر گھسیٹ لایا۔ خطرے کی جگہ سے باہر کر اس نے ڈھیری نزدیک کر کے دیکھا اس امید میں کہ شاید وہ زندہ ہو، مگر جیسے ہی اس کے چہرے پر نظر پڑی وہ سر سے پاؤں تک ہمہ گیر سرٹھوڑی کے پاس آگیا تھا۔ اور ٹھوڑی گردن میں دھنس گئی تھی اور گردن شانوں کے بیچ میں غائب تھی۔

پوری فضا دہشت بھری ہے۔ مگر گدڑی ایک سنگین لاطلفی کے ساتھ اس کا جائزہ لیتے ہیں۔ ان کا لہجہ الفاظ، اسلوب، مجموعی آہنگ اور اس وحشت بھری انسانی صورت حال کی طرف ان کا رویہ بہت متناسب اور متین ہے۔ کہیں کسی طرح کی جذباتیت نہیں۔ مبالغہ نہیں۔ رقت طلبی نہیں ہے۔ جو اس کی گرفت میں آنے والی تصویریں کو وہ ایک سوچی سمجھی دوری سے دیکھتے ہیں۔ اس طرح کے حصے ہیں زولا کے ٹرینال کی یاد دلاتے ہیں جو کولے کی کانوں میں کام کرنے والوں کی زندگی کا بے مثال مرقع ہے۔ مگر زولا نے موضوع سے اپنا معرّضی فاصلہ شروع سے اخیر تک برقرار رکھا ہے اور ٹرینال کے شروع میں جو آہنگ قصے کا قلم ہو جاتا ہے وہ اخیر تک جوں کا توں چلتا رہتا ہے۔ شمالی فرانس کے کولہ مزدوروں کی زندگی کا ہر پہلو، ہر تفصیل اپنی تمام جزئیات کے ساتھ ٹرینال میں بیان ہوئے ہیں۔ زولا نے چھوٹے سے چھوٹے کردار کی شخصیت کو بھی اس طرح بیان کی گرفت میں لیا ہے کہ اپنی انفرادیت سمیت

وہ تھے میں اپنی موجودگی اور ناگزیریت کا احساس دلاتی ہے۔ تمام کردار موضوع اور قصے سے پوری طرح ہم آہنگ نظر آتے ہیں اور پل بھر کے لیے بھی یہ گمان نہیں ہوتا کہ لکھنے والا خود کسی چور دروازے سے داخل ہونے کے پھیر میں ہے اور کسی کردار کا بہانہ ڈھونڈ رہا ہے۔

گدی نے بھی فائر ایریا کے بنیادی مسئلے، اسی مسئلے سے وابستہ انسانی مقدر اور صورت حال کو ذہنی اور جذباتی دونوں سطحوں پر دیکھنے دکھانے کی کوشش کی ہے۔ ناول کے استثنائی حصے میں وہ کوئلہ مزدوروں کی زندگی اور مسائل میں خود بھی پوری طرح مہمک دکھائی دیتے ہیں، اس حقیقت کے باوجود کہ وہ اپنی بصیرت پر کسی طرح کی روحانی جذباتیت کو قدم جانے کا موقع نہیں دیتے۔ بے شک، ٹرمینال کی طرح فائر ایریا کو بھی ہم ایک طرح کی سماجی اور معاشرتی تاریخی تخلیقی دستاویز کا نام دے سکتے ہیں مگر زدلا کے برعکس ناول کے دوسرے حصے تک پہنچتے پہنچتے، جو شاید فائر ایریا کا کمزور ترین حصہ ہے، گدی نے اپنی تخلیقیت پر فائق نہیں رہ جاتے اور پوری صورت حال اور قصے کی کمان کرداروں کے بجائے خود سنبھال لیتے ہیں۔ زدلانے ٹرمینال کو بھی بہار اور زرخیزی کے موسم کی بشارت پر ختم کیا تھا اور گدی بھی فائر ایریا کے اخیر میں ختو نیا کو اس کے انفرادی مقدر کے گھیرے سے اجتماعی عمل کی رنگ بھومی پر کھینچ لاتے ہیں۔ مگر ٹرمینال اور فائر ایریا میں تخلیقی تناسب کا قصے کی طرف رویے کا اور برتاؤ کا جو نمایاں فرق ہے، وہ کم نہیں ہو پاتا۔ فائر ایریا کے یہ اقتباسات دیکھیے:

پاتھ ڈیہ والا چوہدری کہتا تھا۔ یہ موہانی جو ہے نایہ زمین کا گھاؤ ہے اور ہم سب اس گہرے گھاؤ سے رزق حاصل کرنے والے کیڑے۔۔۔ گندے غلیظ کیڑے۔ ہر صبح ہم قطار در قطار اس گندے گھاؤ میں اتر پڑتے ہیں اور جب شام کو لوٹتے ہیں تو ساری آلائشوں میں لپٹے ہوئے یوں دکھائی دیتے ہیں جیسے ہم واقعی آدمی نہ ہوں کیڑے ہوں۔ اسی لیے تو جب تب ہمیں جوتوں سے مسل دیا جاتا ہے۔

وہ (سہدیو) زمین پر بیٹھ جاتا ہے۔ دونوں ہاتھ بڑھا کر انگری بھر مٹی اٹھاتا ہے۔ مگر یہ مٹی نہیں ہے۔ یہ سیاہ دھول ہے اور اس دھول میں شامل کوئلے کے روڑے — یہ مٹی نہیں۔ کسان باپ کا بیٹا — کھیتوں میں بوائے کرنے والے ہاتھ مٹی کے لمس سے واقف ہیں۔ وہ اس دھول کو اپنے دونوں ہاتھوں سے اٹھائے رہتا ہے۔ پھر ماتھے سے لگاتا ہے۔ پھر التجا کرتا ہے —

اے زمین! اے سیاہ بد صورت زمین! بس ایک آدمی کو اپنے اندر لینے سے انکار کر دو۔ بس ایک آدمی کو —

ایک اور اقتباس :

(ہرتی بالا کہتی ہے —)

وہ (سہدیو) میری بیوگی کے دیرانے کی کڑی دھوپ میں ایک ایسا تنہا تنہا درخت تھا جس کی ٹھنڈی شیشیل چھایا میں نہ جانے کتنے برس گزارے ہیں۔ اور آج جب وہ موت کے دروازے پر کھڑا ہے، اکیلا — تو آج کم از کم میں اپنے سینے کا ایک اسپریش تو اسے دے سکتی ہوں۔

یہ رومان بھری، شاعرانہ اور عطر بنیز تحریریں ہیں اور ہمیں کرشن چندر کی یاد دلاتی ہیں۔ کرشن چندر کے جب کھیت جاگے، دل کی وادیاں سو گئیں جیسے ناول یا کھڑکیاں کی قسم کی کہانیاں پڑھنے میں بہت اچھی لگتی ہیں مگر جھاگ کی طرح تھوڑی ہی دیر میں بیٹھ جاتی ہیں۔ قصہ گو نے اپنے کرداروں کی آنکھ پر اپنی بصیرت کی عینک جمائی نہیں کہ قصے کا نظام بگڑنے لگتا ہے۔ لکھنے والے کی ترجیحات دیکھتے دیکھتے بدل جاتی ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ گڈی اپنے آپ کو سنبھالنے اور اپنے کرداروں کی فنی ضروریات کے مطابق کھلنے کا سلیقہ نہیں رکھتے۔ فائر ایریا میں جا بجا ایسے سانی مچوڑے اور پیرائے ملتے ہیں جن کا ظہور لکھنے والے کی جگہ ان کرداروں کے باطن سے ہوتا ہے جن کے باطن میں لکھا جا رہا ہے۔ کچھ مثالیں:

(کالا چند نے) پھر ہنڈی کی جیب سے بوتل نکال کر تھوڑی سی چڑھائی۔

اس نے چاروں طرف ادھ کھلی آنکھوں سے دیکھا۔ سب لوگ بات چیت میں مگن تھے۔ ننگو کا لایا آدمی (سہدیو) چت لیٹا تھا۔ اس نے جھک کر اس کے بازو کو پھتھایا۔

اس کو بچا کر رکھنا۔ سالا لوگ چس لیتا ہے۔ بدن کا سارا طاقت کھینچ کر گڈیری کی طرح تھوک دیتا ہے۔

سہدیو نہیں جانتا کہ یہ خواب ہے۔ وہ خواب جو تقریباً ہر ملک کا دھیتا ہے۔ اس کو اس بات کا پتہ نہیں کہ کویری کی نوکری گڈبھرا ہنسوا ہے جو ٹیڑھا اتنا ہے کہ نکلا نہیں جاتا اور میٹھا اتنا ہے کہ چھوڑا بھی نہیں جاتا۔

دیکھو، جو ہوا سو ہوا۔ گڑا بڑیہ ہوئی کسی نے مائس ڈیپارٹمنٹ کو ایک چھٹی لکھ دی ہے، 'میں نے رُک کر گہری نظروں سے سہدیو کو دیکھا۔ حالانکہ اس کی کہنی کا کچھ بگڑنے والا نہیں ہے۔ جو آدمی پینٹ سلواتا ہے نا وہ اس میں پیشاب کرنے کی جگہ رکھتا ہے۔

وہ (بھول متی) صاحب کے میدے کی طرح نرم جسم سے اوب گئی ہے۔ وہ پتھر کی عورت ہے۔ اس پر بھول برسانے سے کیا ہوگا۔ اسے تو پتھر چاہیے تھا چنگاری اُڑانے کے لیے۔

اں اقتباسات میں زبان صرف لفظوں کا مرکب نہیں جسے پڑھا جائے۔ ہم اسے اشیاء کی طرح صاف صاف دیکھتے ہیں اور اسے اپنی مختلف حسوں کے واسطے بھوسکتے ہیں یا دیکھ سکتے ہیں یا بکھ سکتے ہیں۔ یہ زبان انسانی بدن کی طرح گرم اور ٹھوس ہے اور کاغذ پر دھڑکتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اس میں مٹی کے کورے برتن جیسا سوزن صابن، سادگی اور بے تکلفی ہے،

قصے میں پوری طرح کھلی ہوئی زبان۔ مگر اس ناول میں اپنے مقدر اور جبر سے اُلجھتے ہوئے
 بظاہر بے حس اور بے دست و پا کردار جب اس طرح کی بولی بولتے ہیں کہ —
 سب لوگ مر گئے ہیں، سارا کروکشیتر لاشوں سے پٹا پڑا ہے۔ ایک
 بھی آدمی جیوت نہیں۔ میں کس کو غنا طلب کروں؟

وہ تو ٹھیک ہے سر! میں چلا جاتا ہوں.... لیکن آخر دھرتی کو بھی
 ایک منتھن کی ضرورت ہے کہ نہیں؟
 مجدد کہتا ہے — (اور یہ کہتے کہتے اپنی اصل حقیقت سے ٹوٹ کر کچھ اور بن جاتا ہے)
 صرف تھیوریاں، اصول، مارکس اور لینن کے لٹریچر، مگر یہ سب بیکار ہے
 اگر یہ عمل میں نہ ہو، اور عمل میں لائے گا کون؟ میں، تم، یا کوئی اور؟
 یہ کام تو انہی لوگوں کو کرنا ہوگا، انہی مزدوروں، انہی کپلے جوئے
 لوگوں کو، ہم تو صرف راستہ بتلا سکتے ہیں —
 اور سنالنی اپنے آپ سے کہتی ہے —

کیا اسی بیسویں صدی کا واقعہ ہے جب آدمی چاند پر اتر گیا ہے۔ وہ
 ساری تہذیب، وہ سارا قانون، وہ ساری انسانیت....؟ کیا آج
 بھی ہم وہی غاروں میں رہنے والے وحشی ہیں؟ یا شاید ان سے بھی
 بدتر —

مجدد اور سنالنی عام کوئلہ مزدوروں سے مختلف پڑھے لکھے، دنیا کے حال احوال سے
 باخبر، ماضی اور حال اور مستقبل کا شعور رکھنے والے کردار ہیں۔ گدھی نے فلسفہ طرازی اور متولہ
 سازی کی تقریباً ساری ذمے داری شاید اسی لیے مجدد کے سر ڈال دی ہے کہ وہ عام
 مزدوروں کے درد اور دہشت کا شریک ہونے کے باوجود اپنے تصورات کی مدد سے ایک
 درجہ مستقبل کی طرف بھی کھلا رکھتا ہے اور صورت حال سے مایوس نہیں ہوتا۔ وہ اپنے
 قبیلے کا دانشور ہے اسی لیے اس فضا میں جذب نہیں ہو پاتا اور شروع سے اخیر تک

آؤٹ سائڈ بنا رہتا ہے۔

تمام کردار قصے کے عمل میں شامل ہیں بالعموم تبدیل نہیں ہوتے اور ان کی حیثیت اسٹاک کی ریٹرز کی ہے۔ البتہ ٹریڈ یونینزم کے پورے سلسلے میں جو دنیا طلبی کی برساتی اور اخلاقی ہستی چھپی ہوئی ہے اس کی گرفت میں آنے کے بعد مستقبل کا خواب دکھانے والے بعض کردار حال سے سمجھتے بازی شروع کر دیتے ہیں۔ اور تو اور اس ناول میں تقریباً کلیدی حیثیت رکھنے والے سہیو کی شہرت بھی بدل جاتی ہے اور جیسے جیسے اس کے خمیر کی آگ بجھتی جاتی ہے وہ راکھ ہوتا جاتا ہے۔ گدی ہر قیمت پر اسے ایک نشاط پرور خواب آمار اور امکانات سے بھرا ہوا قصہ بنانا چاہتے ہیں چنانچہ سہیو کے زوال کا حساب برابر کرنے کے لیے اس کے کان حادثے میں مرنے والے دوست رحمت میاں کے بیٹے عرفان کی شخصیت کو کماٹی کے راستے پر لگا دیتے ہیں۔ گویا کہ اگر ایک نسل کا سینہ حرارت سے خالی ہوتا جارہا ہو تو کم از کم آنے والی نسل کو اس کا امین اور محافظ بنادیا جائے۔ مجھے گدی کے اس اخلاقی موقف اور اجتماعی سروکار پر اعتراض نہیں۔ اعتراض ہے تو اس بات پر جس کی طرف شمس الرحمن فاروقی نے اپنے تبصرے میں بھی اشارہ کیا تھا، یعنی کہ کچھ مصنوعی قسم کا 'ادب' سے عائد کیا ہوا اختتامیہ۔ ظاہر ہے کہ زندگی کی منطق لازمی طور پر ہائے انسانی سروکار اور ہائے اخلاقی مطالبات اور ہمارے اجتماعی خوابوں کی پابند نہیں ہوتی۔ ناول کو عقیقی پراہ ہسیا کرنے والے ابتدائی صفحات سے انسانوں کی بے توقیری، ہزیمت زدگی اور بے چارگی کی جو تصویر مرتب ہوئی تھی اس کے تقاضے اگر گدی کے خوابناموں کا ساتھ دے سکتے تو بے شک انھیں ناول کے اختتامیہ کو یہ من مانی شکل دینے کا حق تھا۔ مگر کرداروں کے مقدرات کی منطق، قصے کی منطق اور قصہ گو کے اپنے آدرشوں اور آسنگوں کی منطق میں اگر تعلق فطری نہ ہو تو ایک مثبت اور تعمیری اختتامیہ بھی ناول کی اخلاقی اساس کو قائم نہیں رکھ سکتا۔ یہی صورت حال فائر ایریا کے ساتھ بھی پیش آئی ہے۔ ناول کا خاتمہ اس منظر پر ہوتا ہے کہ مزدوروں کا ایک بے حساب ہجوم جلوس کی شکل میں سامنے سے گزر رہا ہے۔

وہ (سہیو) بہت کھڑا ہے۔ ایک ٹک ختو نیا کو دیکھے جا رہا ہے۔

اپنا ہاتھ اٹھا اٹھا کر وہ برابر نعرہ لگاتی جا رہی تھی —

(مجدار کے قاتلوں کو) پھانسی دو — پھانسی دو

وہ مہوت کھڑا ہے۔ ایک ٹمختونیا کو دیکھتے جا رہا ہے۔ وہ نزدیک آتی
جا رہی ہے، اور نزدیک —

اور جب تختونیا اس کے ایک دم نزدیک آ جاتی ہے تو وہ اچانک اس کو
دیکھ لیتی ہے۔ دیکھ لیتی ہے تو دیکھتی رہتی ہے اور تب اچانک سہیلو دیکھتا
ہے کہ اس کی آنکھوں میں ایک شعلہ لپک رہا ہے —
آگ —

اس کو تعجب ہوا کہ جس آگ کو وہ ساری زندگی تلاش کرتا رہا، وہ آگ
اور کہیں نہیں، تختونیا کی آنکھوں میں —

دیا کہ انجام کار اُسے گندہ شعلے کا سراغ ملا بھی تو وہاں جہاں ریت اور راکھ کے سوا شاید ہی کسی
رنے کی گنجائش باقی رہی ہو۔ یہاں راشد اور گدگی کی بصیرت کا موازنہ مقصود نہیں مگر راشد نے آگ
آزادی اور وراثی کا نام دینے کے بعد اپنی نظم کا خاتمہ اس موڑ پر کیا تھا کہ —

جمع صحر، سرمے زانو پہ رکھ کر داستان
ان تمنا کے شہیدوں کی نہ کہہ
ان کی نیمہ رس انگوں، آرزوؤں کی نہ کہہ
جن سے ملنے کا کوئی امکان نہیں
شہد تیرا جن کو نوش جان نہیں

آج بھی اس ریگ کے ذروں میں ہیں
ایسے ذرے آپ ہی اپنے غنیم
آج بھی اس آگ کے شعلوں میں ہیں
وہ شرر جو اس کی تہ میں پر تیرہ رہ گئے
مثل حرف ناشنیدہ رہ گئے —

مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بالآخر ایک حرف ناشنیدہ کی مانند شرر ہی ناکر ایریا کا بھی

موزوں اختتامیدین کئے جتھے مگر گدھی نے قصے کو انجام تک پہنچانے والے کرداروں کو اپنے اخلاقی موقف اور اپنی ترجیحات کے حصار سے باہر جانے کی اجازت نہیں دی۔ اس حصار کے آسیب سے ان کی تخلیقی بصیرت آزاد ہوتی تو فائر ایریا اپنے ابتدائے سے رونما ہونے والی توقعات کے عین مطابق ایک غیر معمولی ناول بننے کے امکانات سے اس طرح تھک کر دستبردار نہ ہو جاتا۔ یوں اس پورے ناول کو اگر ایک مہیب علانیے کے طور پر دیکھا جائے اور اس کی علامتی تعبیر کی جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے عہد کی اخلاقیات، ہماری سیاست، ہماری اجتماعی اقدار کے زوال کی داستان ہے جو اپنی کبھی ہوئی آگ کی تلاش میں ہے۔ گدھی نے پورے ناول کو ایک مبسوط اور متعین بیانیے کے علاوہ ایک تبصرے + statement کی ایک علانیے کی شکل بھی دینی چاہی ہے۔ کوٹے کی کانوں کے سیاہ اور کم نصیب ماحول میں سے ہمارے عہد کا ایک استعارہ آپ ہی آپ سر اٹھاتا ہے اور بہتے سوالوں کو جنم دیتا ہے ضروری نہیں تھا کہ ناول میں ان سوالوں کا جواب بھی شامل کرایا جائے۔

مگر، بہر حال یہ ایک بڑی کوشش ہے۔ خود کو ایک چھوٹے سے دائرے میں سمیٹ لینے سے بہتر یہ ہے کہ بڑی ہم کا بیڑا اٹھایا جائے۔ ناول سے ہمارے عہد کا تقاضہ بھی شاید یہی ہے۔ لیکن بڑی ہم کو سر کرنے کا نتیجہ کبھی کبھی ایک بڑی ناکامی کے طور پر بھی سامنے آتا ہے۔ فائر ایریا اس حیت اور بار، اس امکان اور ہزیمت کی ایک قابل قدر مثال ہے۔ ایک سوشل اسٹیٹ منٹ کے طور پر بہت خوب، البتہ ایک فن پارے کے طور پر کئی سوالیہ نشان قصے کے ساتھ ساتھ چلتے رہتے ہیں۔ گدھی کے یہاں مشاہدے کی باریک بینی اور بیان کی ہنرمندی کے علاوہ فصاحت و بلیغ کا جو سلیقہ تھا، فائر ایریا میں اس سے وہ بس ایک حد تک کام لے سکے ہیں۔ بڑے ناول کا بوجھ اٹھانے کے لیے جس صبر اور سکت کی ضرورت ہوتی ہے اس کا سراغ ہمیں فائر ایریا میں نہیں ملتا۔ اور اصل میں یہی کمزوری فائر ایریا کے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ ♦♦

تبصرے

کتاب، کراچی کی کہانی (دو جلدیں)

مرتب : اجل کمال

ناشر : آج کی کتابیں ۱۴۰ بی سیکٹر ۱۱ بی، نارتھ کراچی ٹاؤن شپ، کراچی

صفحات : تقریباً نو سو، قیمت تین سو روپے

اس عہد میں انسانیت کو درپیش مسائل اور خطرات نے دانشوروں، ادیبوں، شاعروں اور سماجی مصلحوں کے رگ احساس پر کاری ضرب لگائی ہے۔ دیکھا جائے تو ان مسائل کا بڑا گہرا رشتہ ہے خود غرضی اور خود پرستی کے بڑھتے ہوئے رجحان سے جو بقا، باہم کے تصور کو روز بروز پارہ پارہ اور دھندلا کرتا جا رہا ہے۔ ذاتی اغراض کی تکمیل کے لیے مختلف عنوانات سے انسانی گروہوں کے درمیان تصادم اور خون ریزی ہی زندگی کی شناخت بن چکی ہے۔ اس تصادم کا حل یوروکریسی، طاقت ور طبقوں یا اسٹیبلشمنٹ سے وابستہ سیاست دانوں سے نکلا تھا اور نہ ہی نکلنے کی کوئی توقع کی جاسکتی ہے۔

مجھیروں کی آباد کی ہوئی بستی قلابچی، یعنی کراچی کی کہانی کی دو جلدوں کو ہم پس منظر اور پیش منظر کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ پہلی جلد کا بڑا حصہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے وابستہ رہ چکنے والی معروف شخصیتوں، مفکرین اور فن کاروں کی تحریروں پر مشتمل ہے جن میں ناؤں مل ہوت چند، جان برٹن، کیول، رام رتن ملکانی، پیر علی محمد راشدی، نگیند ناتھ گپتا،

گوپال داس کھوسلا، موہن کلپنا، شیخ ایاز، سوہجو گیا پنڈانی، کیول موٹوانی، اے۔ کے بروہی، سگرڈ کاپلے، انیتا غلام علی، اسد محمد خاں اور عبد الحمید شیخ قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے شخصیتوں، واقعات اور مقامات کے حوالے سے پوری اُمیسیوں اور بیسیوں صدی کے اوائل میں سندھ کے سماجی، اقتصادی اور ثقافتی حالات کا احاطہ کیا ہے۔

دوسری جلد میں تازہ مسائل سے بحث کی گئی ہے اور اس کے معاونین ہیں زینت حسام، آصف نہہراز، کینتھ فرماٹیز، اختر حمید خاں، فہمیدہ ریاض، یان فنڈر لینڈ، عارف حسن، آصف فرخی مارک ٹل اور اکبر زیدی وغیرہ جنہوں نے کراچی کی شہری آبادی کے مسائل، بد نظمی اور تشدد، سندھی، مہاجر تعصب، ہتھیاروں کی بھرا دار اُن کا غلط استعمال اور اُس سے ابھرنے والی تشویش ناک صورت حال کو مرکزی موضوع بنایا ہے۔ دونوں حصوں کے انتخاب سے کراچی شہر کی زندگی میں بڑی بڑی تبدیلیوں کا ایک تفصیلی جائزہ مرتب ہو گیا ہے۔ کراچی کی کہانی ایک سرسبز و شاداب خطہ ارض پر نازل ہونے والی انسانی آفات و مصائب کی ایسی دستاویز ہے جو ہم میں یہ احساس جگاتی ہے کہ دانش ور اور ادیب موج خوں کے سر سے گزر جانے کے الم ناک نتائج کو دل کی آنکھ سے دیکھتے ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جو ادب اور ادیب کے سروکار کے تصور کو وسعت دیتے اور زندگی کی برہنہ حقیقتوں سے آنکھیں چار کرتے ہیں۔

سیدٹھ ناؤں مل ہوت چند اور ایٹ انڈیا کمپنی کے ریلوے انجینیر جان برٹن کی یادداشتیں کراچی کو زرعی اجناس کی ایک اہم بندرگاہ بننے کے مرحلے تک پہنچنے کے عمل کو سمجھنے میں ہماری مدد کرتی ہیں۔ کیول رام تن ملکائی کی یادداشت کا موضوع ہے۔ سندھی معاشرے میں مغربی تعلیم کے زیر اثر سماجی بیداری، شخصیات میں جمشید نسرواجی کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے جن پر مضامین شامل کیے گئے ہیں۔ یہ وہی جمشید نسرواجی ہیں جنہیں ایک کے بعد ایک آنے والے کئی گورنروں نے بمبئی کی کابینہ میں ایگزیکٹو کاؤنسلر کے عہدے اور نارٹ کے خطاب کی پیش کش کی۔ مگر جمشید نے ہر بار اس اندیشے کی بنا پر خوبصورتی سے انکار کر دیا کہ اس طرح عام شہریوں سے ان کے میل ملاپ میں رکاوٹ آئے گی۔

یہ یاد آجائیں اس لیے بھی قابل مطالعہ ہیں کہ ان میں ایک ایسی دل کش سماجی فضا ہمارے سامنے ابھرتی ہے جسے برصغیر کے کسی بھی شہر کے کوائف سے کئی اعتبارات سے مختلف کہا جاسکتا ہے۔ یہاں بعض ایسی اقدار خصوصاً تعقوت، دردمندی اور مذہبی رواداری ایسا بول بالا تھا جو مقامی آبادی کو بلا امتیاز مذہب و ملت ایک شیرازے میں پروئے ہوئے تھی۔ اس میں ہندو بھی تھے مسلمان بھی، عیسائی بھی اور پارسی بھی، سکھ بھی اور افریقی النسل شیدی بھی، وہ سندھ جہاں کا غیر مسلم بھی صوفی منشی تھا، پیروں، فقیروں کا مستعد، فارسی اور اسلامی ادب کا شائق اور قرآن کریم کا احترام کرنے والا تھا اُس میں آخر برائیاں پیدا ہونی شروع ہوئیں تو اس کی کوئی وجہ بھی تھی۔ اور یہ وجہ تھی ۱۹۲۰ء میں آئینی اصلاحات کے نفاذ کی اور ملکی سیاست کو نیا رخ دینے کی۔

کراچی میں بھڑکی ہوئی آگ نے پورے برصغیر کی نفسیات کو متاثر کیا ہے۔ اس کے اسباب پر نظر ڈالتے ہوئے جس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے وہ یہ ہے کہ اس خطے کی تاریخ کی کڑیاں باہم پیوست ہیں اور کسی ایک کڑی سے نگاہ ہٹانا فیصلے کی غلطی کا موجب ہوگا۔ ایک طبقہ ایسا ہے جو کراچی شہر کے بارے میں انتہا پسند موقف رکھنے پر مجبور ہے۔ وہ اس شہر کی تاریخ کو ۱۹۴۷ء سے شروع کرتا ہے اور اس سے پہلے تقریباً ایک صدی کے عرصے کو کوئی اہمیت نہیں دیتا۔ یہ طبقہ شہر کی تعمیر کا سہرا مہاجرین کے سر باندھتا ہے اور اسی لیے ان کا حق زیادہ جتانے کا ہے۔ اس کے برعکس دیہی سندھ کے باشندے اسے خالص سندھی شہر کہتے ہیں۔ وہ ۱۹۴۷ء کے بعد کی تبدیلیوں کے منکر ہیں اور بیشتر باشندوں کو غیر قانونی قرار دیتے ہیں۔

زیر نظر انتخاب ایسے ہی انتہا پسندانہ رویوں کے تجزیے کی بھرپور کوشش ہے جو ایک طرف ایک طبقے سے ہجرت کے آداب اور اس کے منصب کو پہچاننے کا تقاضہ کرتی ہے تو دوسرے طبقے سے تہذیبی اور ثقافتی تبدیلی و توسیع کو قبول کرنے کا مطالبہ بھی کرتی ہے کیوں کہ "بستی بسنا کھیل نہیں"۔

کتاب : ادبی اصطلاحات کی وضاحتی فرہنگ (جلد اول)

مصنف : متین اللہ

ناشر :

قیمت :

فرہنگ سازی اور فرہنگ نویسی کا فن ہمارے ادبی ورثے کا اہم جزو ہے۔ بہارِ عجم، برہانِ قاطع، سراج اللغات، فرہنگ جہانگیری، عجائب اللغات، غیاث اللغات وغیرہ اس فن کی اہم کتب ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے اصطلاح سازی کی کوشش عہدِ شاہجہانی میں عبدالحکیم عظیم آبادی نے فرہنگ اصطلاحات لکھ کر کی۔ سراج الدین علی خاں آرزو نے چراغِ ہدایت کے نام سے ادبی اصطلاحات کی فرہنگ تیار کی اور دیا پے میں تحریر کیا کہ بعض اصطلاحات اور محاورات ایسے ہیں جن کے معنی مردِ نعت میں نہیں ہیں لہذا وہ اصطلاحات مستند شعرا کے کلام سے اخذ کر کے داخل کتب کی گئی ہیں۔ گویا اس وقت کی ادبی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے خان آرزو نے یہ اقدام کیا تھا۔ اسی بنیاد پر ۱۸۹۸ء میں منشی ذیل کشور نے مصطلحات الشعراء طبع کی۔ دورِ حاضر میں ترقی آردو، بیورو اور مقتدرہ پاکستان نے بھی فرہنگیں تیار کر دئی ہیں۔ پروفیسر متین اللہ کی فرہنگ اصطلاحات ہماری اسی علمی و ادبی روایت کی توحید ہے۔ ہر چند کہ اس میں مغربی اصطلاحات کو موضوع بحث بنایا گیا ہے لیکن آردو زبان و ادب کی بعض اصناف و اصطلاحات بھی مثال کے طور پر پیش کی گئی ہیں۔

ادب کے موضوعات تو ہمیشہ ہی آفاقی رہے ہیں لیکن جدید ترقیات نے اصطلاحات اور لفظیات کی بیج پر بھی ایک بین الملوی اور بین الممالک نظریہ قائم کر دیا ہے۔ اس روشنی میں دیکھا جائے تو عصرِ حاضر کی ادبی تنقید کی بیشتر اصطلاحات دیارِ غیر سے برآمد کی گئی ہیں۔ چنانچہ یہ وقت کی بکار تھی کہ ان اصطلاحات کو آردو کے عام قاری سے روشناس کروایا جائے۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ یہ اہم کام آردو کے ہی ایک پروفیسر نے انجام دیا۔

اصطلاح سازی اور وضاحت کے اس عمل میں پروفیسر متین اللہ جس عرق ریزی

اور جاں کا ہی سے گزرے ہوں گے اس کا اندازہ کتاب پڑھ کر ہی لگایا جاسکتا ہے۔ الفاظ کے مصادر، ماخذات اور مشتقات کی تفہیم اور تحقیق میں ان کا رویہ عالمانہ اور متعاضد ہے۔ وہ اصطلاحات کے معنی اور معانی کی صحت و وضاحت ہی نہیں کرتے بلکہ ہمارے ادبی سرمائے میں ان اصطلاحات سے ملتی جلتی شریات کے حوالے بھی دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر Annotation اور Anomaly کے باب میں سودا خانہ ملکین اور تنویر احمد عسکری کے حوالوں سے ان اصطلاحات کی وضاحت کی ہے Ambiguity کے تحت مولف مشرقی شریات کو بھی زیر بحث لاتا ہے۔ تمثیل، علامت وغیرہ کے استعمال سے شعری ماحسن کو کس طرح اجاگر کیا جاسکتا ہے اس مسئلے پر بھی روشنی ڈالتا ہے۔

پروفیسر شریعت اللہ نے بیشتر یورپی ماخذات اور الفاظ کی وضاحت ان کے اہل معنوں میں کی ہے لیکن جب اس لفظ کی تاریخ اور لغوی معنوں سے ہٹ کر ادبی اصطلاح اور رواج عام کی بحث آجاتی ہے تو مولف اپنی علمی اور ادبی بصیرت کو بروئے کار لاتا ہے۔ میرے خیال میں ذہن کی دراک اور فراست کی چھوٹ جو ان صنعتا پر نظر آتی ہے وہ مولف کی اپنی شناخت ہے ورنہ ماخذات کو یکجا کر کے ترجمہ تو کوئی بھی غنسی اور قوی الاعضاء شخص کر سکتا ہے۔ اتنے بڑے کام میں کچھ غلطی کا راہ پا جانا کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں بھی بعض اہم نام رہ گئے ہیں اور کچھ اصطلاحات مزید غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں۔ مثال کے طور پر Autobiography کے ضمن میں سینٹ اگسٹائن کے Confession کا ذکر تو ہے لیکن اگسٹائن سے تقریباً دو سو سال پہلے امام غزالی کی خودنوشت المنقذ من الضلال کا ذکر نہیں ہے۔ انگریزی الفاظ کے بعض اردو مترادفات بھی عمل نظر ہیں مثلاً Altruism کے لیے بشر دوستی جب کہ Humanism کی اصطلاح انسان دوستی کے لیے پہلے سے مروج اور فصیح ہے۔ اسی طرح Archaism کے لیے قدیمیات کی اصطلاح کچھ زیادہ مناسب نہیں ہے اس کے لیے اگر لفظ متروک استعمال کیا جائے تو زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ Archetype کے لیے توبیہ کی اصطلاح بہت ہی مناسب ہے کیوں کہ یہ لفظ اپنے اندر وہ سارے امکانات رکھتا ہے جس کی طرہ اس قسم کی تخلیق میں اشارے کیے جاتے ہیں۔ عین اللہ نے بعض

الفاظ میں پیوند کاری کر کے مرکبات بنائے ہیں۔ مثلاً 'غصہ درسی'، 'غور مند'، 'انسیاتے' وغیرہ ایسے اور بھی الفاظ ہیں جو نہ مروج ہیں نہ صحیح اور نہ ہی انھیں قبولِ عام کی سند ملنے کا امکان ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ ان جیسے الفاظ سے ہندی کے شبہ کوش میں اضافہ ہو اور ہم "انسیاتے" کے عمل کو جاری رکھیں۔

میری مراد قطعی یہ نہیں ہے کہ زبان میں نئے محاورے یا مرکبات کی تخلیق نہ ہو۔ معروضہ صرف اتنا ہے کہ الفاظ اور محاورات کو وضع کرتے وقت اپنی زبان کی ساخت اور مزاج کا لحاظ ضروری ہے۔ یہ معروضات تو ضمنی ہیں اس سے مولف کے اصل کام کی وقعت میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوتی۔ یہ کتاب تاریخی اور عصری اہمیت کی حامل ہے۔ ہر کسی جمالیات، روشیکل، پس ساختیات جیسے مشکل اور الجھے ہوئے موضوعات کو عتیق اللہ نے اپنے وسیع مطالعے کی روشنی میں ادب میں عام قاری کے لیے قابلِ فہم بنایا ہے۔ انگریزی میں اس قسم کی کتاب موجود ہیں جن کا حوالہ خود مولف نے دیا ہے۔ لیکن اردو میں اپنی نوعیت کی یہ پہلی کتاب ہے۔ اس نفع بخش اور خرد افزا تالیف کے لیے وہ مبارکباد کے مستحق ہیں۔ امید ہے کہ اس کتاب کی دوسری جلدیں اس معیار پر پوری آئیں گی بلکہ اس سے بہتر میاں قائم کریں گی۔ وما توفیق اللہ باللہ

دہاج الدین علوی

کتاب : مت سہل ہمیں جانو

مصنف : انور ظہیر خاں

ناشر : مصنف

تقسیم کار : مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

صفحات : ۱۷۲ قیمت : ۱۲۰ روپے

اردو میں خاکہ نگاری تذکروں، ادبی تاریخوں، سوانح عمریوں اور آپ بیتیوں کے سائے میں پل کر جوان ہوئی ہے اور اب اُس نے اپنی مستحکم حیثیت بنالی ہے۔ دیگر اصناف

کی طرح اگر اُس نے انسان کو سمجھنے کا عمل نہ انجام دیا ہوتا تو اس کی ذیلی حیثیت کا اذیت بھی نہ ہوا ہوتا ہمارا ذہن کیری کیمر اور قلمی چہرے جیسے الفاظ سے زیادہ مانوس ہے اور اسی لیے فقط خاک میں مزاحیہ پہلو غالب نظر آتا ہے۔ زمانے کے ساتھ ساتھ اس کے موضوعات میں وسعت اور تنوع پیدا ہوا تو بعض فنکاروں کے یہاں مزاج اور بنیادگی کا ملاپ ہوا تو بعض نے دونوں کو الگ الگ نہجوں پر برتنا۔ اسی ارتقا کی بدولت آج اُردو میں خاکر نگاری کا قابل ذکر سرمایہ موجود ہے۔ نہ صرف مزاحیہ سطح پر بلکہ بنیادہ سطح پر بھی۔ سات ادبی شخصیات پر انور ظہیر خاں کے لکھے ہوئے خاکوں کا مجموعہ مت سہل ہمیں جاتو خاکر نگاری کے سرمائے کے موخر الذکر زمرے میں ایک اچھا اضافہ ہے۔ اس مجموعے میں جن شخصیات کو موضوع بنایا گیا ہے وہ بمبئی کی ادبی اور تہذیبی فضا کی نائنڈہ ملک کی چند معروف ترین شخصیتیں ہیں یعنی ڈاکٹر ظ۔ انصاری، سردار جعفری، اختر الایمان، باقر مہدی، حسن نسیم، عزیز قیسی اور نذرا فاضل۔

بنیادہ اور نیم بنیادہ خاکوں کی کمی اور اس طرف قلم کاروں کی بے توجہی کے احساس نے مصنف کو اس کاوش پر آمادہ کیا ہے۔ اپنے موضوع کے لیے مذکورہ شخصیتوں کا انتخاب انھوں نے کیوں کیا اس سوال کا جواب مصنف نے اپنے تعارفی مضمون ”درج و قدر کے درمیان“ میں اس طرح دیا ہے کہ ”یہ سارے کردار آرتھوڈکس نہیں ماڈرن ہیں، روشن خیال ہیں۔ ان کے دل کا آئینہ تعصبات و توہمات کی دھول سے پاک ہے۔ یہ گیر کی غیر زندگی اور دیک زوہ قدروں کے خلاف کہیں نعرۂ احتجاج بلند کرتے ہیں، کہیں احتجاج زیر لبی کا مظاہرہ کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں“

ادیب و شاعر، دانشور اور مفکر اور عام انسانوں کے درمیان وہی فرق ہے جو بصارت اور بصیرت کے درمیان، اس لیے انور ظہیر خاں نے بجا طور پر ان معروف ہستیوں سے اثر قبول کر کے اپنے اور قارئین کے ذہن کے درجہوں کو روشن کیا ہے۔

سہیل احمد فاروقی

اس شہارے میں

سید سلیمان ندوی پروفیسر ہارون خاں شیرانی ڈاکٹر عبدالسلام

ملک راج آنند وحید اختر انتظار حسین

پروفیسر اختر الراح، صدر شعبہ اسلاک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

جناب محمد اسحاق، شعبہ اسلاک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر قمر غفار، شعبہ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

عمر زہرہ خاتون، ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر آصف نعیم، شعبہ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

پروفیسر جگن ناتھ آزاد، پروفیسر ایمپریٹس، جوں یونیورسٹی

پروفیسر جعفر رضا، صدر شعبہ اردو، الہ آباد یونیورسٹی، الہ آباد

ڈاکٹر محمد زاہد، شعبہ فزکس، جامعہ ملیہ اسلامیہ

پروفیسر نسیم انصاری، سابق پروفیسر جے این میڈیکل کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ڈاکٹر دواج الدین علوی، شعبہ اردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ

نصیم حنفی، سہیل احمد فاروقی

رسالہ
جامعہ
خصوصی اشاعت

ذاکر حسین اور ہماری تعلیم

مدیر
شمیم خفگی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلسات و ما

نفیٹنٹ جنرل محمد احمد زکی (مدہ)
بی وی ایس ایم، اے وی ایس ایم، وی آر سی اریٹائرڈ

جلد نمبر ۹۴	پروفیسر مسعود حسین
شمارہ نمبر ۴، ۵، ۶	پروفیسر سید مقبول احمد
اپریل، مئی، جون ۱۹۹۷ء	ڈاکٹر سلامت اللہ
اس شمارے کی قیمت ۳۵ روپے	پروفیسر مشیر الحسن
سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے	پروفیسر محیب مرصوی
۴ (غیر ملک سے) ۳۰ امریکی ڈالر	جناب عبد اللطیف اعظمی
حیاتی رکنیت (اندرون ملک) ۵۰۰ روپے	
۴ (غیر ملک سے) ۱۵۰ امریکی ڈالر	ادبی معاون : تجمل حسین خاں
	خوشنویس : ایس ایم منظر الہ آبادی

رسالہ جامعہ

— پتہ —

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبد اللطیف اعظمی، مطبوعہ: برقی آرٹ پریس، پٹوئی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

۵

اداریہ

شخصیت

۷

سلامت اللہ

ڈاکٹر ذاکر حسین، شخصیت، افکار اور کارنامے

۴۳

آل احمد سرور

ذاکر صاحب کی دانش ورہی

۵۲

خواجہ احمد ناردقی

ذاکر صاحب ایک دانش ور کی حیثیت سے

۶۳

خلیق احمد نظامی

ذاکر صاحب کا تصور مذہب

۸۲

مجیب رضوی

ٹوٹتے بکھرتے خوابوں کی داستان

۱۰۰

تجمل حسین خاں

ڈاکٹر ذاکر حسین، معلم کی حیثیت سے

دست اویز

۱۰۹

ذاکر حسین / ترجمہ: مسود الحق

با مقصد تعلیم

۱۱۷

ذاکر حسین / ترجمہ: مسود الحق

تعلیم اور اُس کے مسائل

۱۳۳

ذاکر حسین / ترجمہ: مسود الحق

یونیورسٹیاں اور سماج

۱۴۳

ترجمہ: تجمل حسین خاں

ذاکر صاحب کی ایک نادر تحریر

۱۴۶

مسود الحق

سماجی پس منظر اور تعلیم کے متعاضد

ذاکر حسین میموبائل لیکچر ۱۹۹۷ء

استقبالیہ

خطبہ، اردو اور اُس کے مسائل

اختتامیہ

ذاکر صاحب پر تین نظمیں

منیر الحسن / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

۱۷۳ اندر کار گجرال

۱۹۵ آل احمد سرور

اداسیہ

رسالہ جامعہ کا یہ خصوصی شمارہ ایک معلم کی زندگی اور اُس کے افکار کا مرقع ہے۔
 ذاکر صاحب نے اپنا سفرِ مدرّسے سے شروع کیا۔ اس سفر کی آخری منزل اقتدار کے سب سے
 بڑے ایوان تک رسائی تھی۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ ذاکر صاحب اپنے عظیم انسانِ سفر کے
 مختلف مراحل میں 'جہاں بھی رہے' اپنی شخصیت اور اپنی فکر کا ایک مستقل نشان ثبت کر گئے۔
 ذاکر صاحب جیسی پُرکشش اور دلنواز شخصیتیں بہت کم دیکھنے میں آتی ہیں۔ یہ شخصیت متوزن کمالات
 اور اوصاف کا مجموعہ تھی۔ مگر اس کا ایک پہلو جو دوسرے تمام پہلوؤں پر فوقیت رکھتا ہے، یہ
 ہے کہ ذاکر صاحب اول و آخر ایک معلم رہے۔ اُن کی اس حیثیت کا عکس شخصیت کے دوسرے
 تمام پہلوؤں پر نمایاں اور واضح ہے۔ ایک مدبّر، ایک دانش ور، ایک مصنف اور مترجم، ایک
 تخلیقی آدمی، فنونِ لطیفہ کے ایک پارکھ اور سرپرست، ایک معلم، متعلم اور ماہر تعلیم، ایک خطیب
 اور مقرر، ایک سماجی مفکر، ایک قائد اور مہتمم کی حیثیت سے ذاکر صاحب نے زندگی کے کئی شعبوں
 میں امتیاز حاصل کیا۔ اُن کے انسانی محاسن اور کمالات کی فہرست بھی بہت طویل ہے۔ وہ
 اپنے زمانے کے سب سے مقبول اور محبوب انسانوں میں تھے۔ تہذیبی نشاۃ ثانیہ کے ابتدائی
 ادوار میں سرسید نے اُردو میں دانش درسی کی جس روایت کا ڈول ڈالا تھا، ذاکر صاحب اور ان
 کے رفیقوں نے اس روایت کو ایک نئی جہت دی اور اس کو ایک مخصوص قومی اور مقامی اساس
 دیا۔ ہماری اجتماعی فکر خاص کر ہمارے تعلیمی نصب العین کی پہچان مقرر کرنے میں ذاکر صاحب
 کا رول بہت اہم رہا ہے۔ زمانہ چاہے جتنا بدل جائے ہماری قومی زندگی میں اس نصب العین

کی اہمیت ہمیشہ باقی رہے گی۔

اور جامعہ ملیہ اسلامیہ تو ذاکر صاحب کے ارادے اور عمل 'ان کے اخلاقی اور سماجی مقاصد' ان کے تعلیمی تصورات اور طرز احساس کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے۔ یہ ایک خوبنامہ بھی ہے 'اپنی حقیقی تعبیر کا منتظر۔

۱۹۹۷ء ذاکر صاحب کے تئوڈین یوم پیدائش اور قومی سطح پر ان سے دہشتہ صدی تقریبات کا سال ہے۔ تقریبات کا ایک سلسلہ جامعہ میں اور جامعہ سے باہر سال بھر جاری رہے گا۔ رسالہ جامعہ کا یہ شمارہ بھی اسی سلسلے کا ایک حصہ ہے۔ ایک شان دار ماحولی رکھنے والے اور اپنے طور پر ایک منفرد تعلیمی ادارے کی طرف سے ایک بے مثال مسلم کی عظمت اور انفرادیت کا ایک اعتراف۔

نسیم حنفی

ڈاکٹر ذاکر حسین - شخصیت، افکار اور کارنامے

سلامت اللہ

آدمی بھلا ہے یا بُرا، اس کی پہچان اس کے کام سے ہوتی ہے۔ آدمی جو سوچتا ہے اور جو کہتا ہے، اس کی پہچان کی جانچ پرکھ اس سے ہوتی ہے کہ وہ کیا کرتا ہے۔ اس لیے اگر کسی آدمی کو ٹھیک ٹھیک سمجھنا ہو اور اس کی صحیح قدر و قیمت آگنی ہو تو ان سبھی باتوں کو دھیان میں رکھنا ہوگا اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ یہ کس حالات میں واقع ہوئی تھیں یعنی ان کو زمان و مکان اور تاریخی حالات کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ ورنہ ڈر ہے کہ اس کی قدر شناسی کا حق ادا نہیں ہوگا۔ ایک معیار مطلق قائم کر لیجیے تو اس میں بہت سی خامیاں نظر آئیں گی، جو شاید تاریخی ضروری سے منسوب کی جاسکتی ہیں یعنی اس زمانے میں وہ خامیاں نہیں بھی جاتی تھیں۔ ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ آپ کی کسوٹی میں عقیدت مندی کا کھوٹ شامل ہو جائے تو پھر خوبیاں ہی خوبیاں دکھائی دیں گی۔ اس لیے صحیح اور منصفانہ جائزے کے لیے ضروری ہے کہ آپ دیکھیں کہ ذاتی، جماعتی اور تاریخی حالات کی کیا نوعیت تھی جس میں کوئی خاص کام انجام دیا گیا۔ بڑے آدمیوں کے کارناموں کو جانچنے میں یہ احتیاط اور بھی ضروری ہے، کیوں کہ اس جانچ کا اثر دور دور تک پہنچتا ہے۔

ذاکر صاحب انیسویں صدی کے آخری دہے میں پیدا ہوئے۔ یہ ایک کھاتا پیتا متوسط گھرانہ تھا جس میں انھوں نے ابتدائی تربیت پائی۔ یوں تو ان کے والد اس وقت ریاست حیدر آباد (دکن) میں وکالت کرتے تھے، مگر ان کا اصل وطن قائم گنج (یوپی) تھا۔ اس قصبے میں آفریدی

پٹھانوں کی بہت بڑی اکثریت تھی جو اٹھارویں صدی کے شروع میں ترک وطن کر کے قائم گنج میں آباد ہو گئے تھے۔ دراصل انھیں اپنے سرحدی صوبے کو چھوڑنے کی ترغیب فرخ آباد کے حاکم وقت نے دی تھی جو خود ایک بنگلش پٹھان تھے۔ ذاکر صاحب کے آباء اجداد آفریدی قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ پٹھان اپنی بہادری، غیرت مندی، خاندانی نام و ناموس کی پاسداری، مہمان نوازی اور سخاوت کے لیے مشہور تھے۔ عام طور پر ان کا پیشہ سپہ گری تھا۔ چن چن ذاکر صاحب کے خاندان میں ان کے دادا کی نسل تک عسکری روایت کا سلسلہ قائم رہا۔ مگر جہاں ایک طرف اس خاندان کا عام رویہ اپنے قبیلے کی روایت کے طفیل جارحانہ تھا، جو بعض اوقات تشدد اور خون خرابے کی شکل اختیار کر لیتا تھا، وہاں دوسری طرف ان کی سیرت میں صلح کل کا شیوہ بھی خاصا نمایاں تھا۔ یہ دراصل وحدت الوجودی تصوت کا اثر تھا جو ان کے خاندان میں ایک مسلک کی حیثیت سے برابر اثر انداز رہا تھا۔ ذاکر صاحب کے دادا تمام عمر ایک فوجی سپاہی رہے اور پختہ کے عالم میں پھر ابھونکے سے بھی گریز نہیں کرتے تھے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ غریبوں اور ناداروں کی ہر وقت مدد کرنے کے لیے تیار رہتے تھے۔ انھیں ایک مسلمان صوفی اور ایک ہندو سنت سے خاص ارادت تھی۔ یہ دونوں وحدت الوجودی مسلک کے پیرو تھے۔ شاید اسی روایت کا اثر تھا کہ ذاکر صاحب کو بچپن ہی میں ایک متحافی صوفی سے گہری عقیدت ہو گئی تھی۔ ان کی شخصیت کی نشوونما میں ان خاندانی روایات کا بڑا ہاتھ ہے۔ چنانچہ ان کے کردار میں جہاں دریا دلی، درد مندی اور انسان دوستی جیسے اوصاف نمایاں نظر آتے ہیں وہاں موقع محل کے لحاظ سے جلالی کیفیت کا اظہار بھی دکھائی دیتا ہے۔

ذاکر صاحب کی باضابطہ تعلیم ایک ایسے ادارے میں شروع ہوئی جو اسلام کی تہذیبی اقدار پر مبنی تعلیم و تربیت کے لیے پورے ملک میں مشہور تھا۔ یہ تھا اسلامیہ ہائی اسکول اٹامہ (دیوبند)۔ یہاں صرف نصابی مضامین ہی نہیں پڑھائے جاتے تھے بلکہ تربیت پر زور دیا جاتا تھا یعنی اخلاق و عادات، صحت و صفائی، کھیل کود، غرض ان تمام چیزوں کو اہمیت حاصل تھی جو شخصیت کی ہمہ جہت ترقی کے لیے لازمی ہیں۔ ذاکر صاحب نے ان تمام سہولتوں سے فائدہ اٹھایا جو اس اسکول میں مہیا کی گئی تھیں۔ اس سے بھی اہم بات یہ ہے کہ انھیں

ایک ممتاز طالب علم ہونے کی وجہ سے بعض ان بزرگوں کی صحبت سے فیضیاب ہونے کا موقع ملا جو اس ادارے کے روح رواں تھے۔ خاص طور پر اسکول کے ہیڈ ماسٹر سید الطاف حسین صاحب اور منیر مولوی بشیر الدین صاحب کی قربت کا شرف حاصل تھا۔ یہ ہستیاں ایسی خوبیوں کی مالک تھیں جو آدمی کو انسان بناتی ہیں۔ الطاف حسین صاحب وہی بزرگ ہیں جن کا ذکر انشروپتی ہونے کے بعد پہلے ہی جلسے میں ذکر صاحب نے ان الفاظ میں کیا تھا: ”مجھے اعتراف ہے کہ میری سیرت کی تعمیر میں جن لوگوں کا ہاتھ ہے، ان میں میری ماں اور سید الطاف حسین صاحب کی شخصیتیں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔“ ماں نے بچپن ہی سے بڑوں کا ادب اور احترام کرنا سکھایا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ذکر صاحب نے اسلامیہ اسکول کے بزرگوں سے خاطر خواہ فیضان حاصل کیا۔ بعض اعتبار سے اسکول کی زندگی خاصی سخت تھی۔ مثلاً موٹے جھونے کپڑے کا لباس، بے مزہ اور ناکافی غذا، نماز روزے کی ایسی پابندی کہ نافرمانی کرنے کی صورت میں سزا کے طور پر کھانے سے محرومی وغیرہ کہ یہ چیزیں اسلامی طرز زندگی کے لیے لازمی سمجھی جاتی تھیں۔ ان پابندیوں نے ذکر صاحب کو ضبط نفس کا سبق سکھایا اور انھوں نے ناگوار اور سخت حالات زندگی کو صبر و استقلال سے بھیننے کی عادت ڈالی جو بعد ازاں ان کے بہت کام آئی۔

ذکر صاحب نے اسلامیہ ہائی اسکول سے صرف علمی فضیلت ہی حاصل نہیں کی، اخلاق اور کردار کی خوبیوں سے اپنی ذات کو مالا مال بھی کیا۔ یہ وہ بنیادی اُتار تھے جس میں مسلسل پائداری آتی گئی اور انھیں ایسے کارناموں کا اہل بنایا جو ہندوستان کی تاریخ تعلیم میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ اس کے بعد علی گڑھ کالج کی طالب علمی کے دوران بہت سی وہ باتیں سیکھیں جو کسی جماعت کے رہنما کے لیے ضروری ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے دوستوں اور ساتھیوں نے انھیں مُرشد کا خطاب عطا کر دیا تھا۔ اس کا ذکر ذکر صاحب نے خود علی گڑھ مُسلم یونیورسٹی کے خطبہ تقسیم اسناد کے اجلاس (۱۹۵۷ء) میں کیا ہے۔

”یہاں میں نے بل جمل کر کام کرنا سیکھا۔ اختلاف کے باوجود نباہ کے ڈھنگ سیکھے۔ بھانت بھانت کی زندگی کے نمونوں کو برتنا اور پرکھنا سیکھا... اپنی خام تند مزاجیوں اور عاجلانہ بدگنیموں پر نادم ہونا

سیکھا، سوکھے پتوں کی طرح ایک چنگاری سے شعلے کی طرح بھڑک بھی اُٹھے، مگر بچے کو لے کر طرح سلگتے رہنے کا سبق بھی ہمیں سے ملا..... خلوت جلوت کی جداجدا تعلیمی اور تربیتی تاثیروں کا ہمیں پہلی بار تجربہ کیا، یہاں فرماں برداری سیکھی، اطاعت شعاری سیکھا، ادب سیکھا، بڑوں کا ادب، چھوٹوں کا ادب، اور خود اپنا ادب۔ سعادت مندی اور وفا شعاری کے ساتھ ساتھ خود اختیارانہ اس پستی کے نظام کی پابندی کو عین آزادی جانا۔ ہر جب اس نظام کو ضمیر کے مطالبوں سے ٹکراتا پایا تو اس سے بغاوت کی طاقت بھی اسی چشمہ حیات سے ارزانی ہوئی۔

جن لوگوں نے ذاکر صاحب کو قریب سے دیکھا اور ان کی ذاتی خوبیوں سے متاثر ہوئے، ان کے دل میں اس سوال کا پیدا ہونا ایک فطری امر ہے کہ آخر انھوں نے تعلیم کو اپنا میدان عمل کیوں بنایا؟ وہ کسی زیادہ بار آور اور چمک دمک والے شعبے میں زیادہ منور ہو سکے تھے۔ اس بظاہر مشکل سوال کا سیدھا سادہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ تعلیم کا کام ہی ان کی طبیعت سے میل کھاتا تھا۔ ریڈیو کی ایک تقریر میں انھوں نے پیشہ معلمی کیوں اختیار کیا اس طرٹ اشارہ کیا ہے۔ لیکن اسی سے دل میں اُستاد بننے کی خواہش پیدا ہو گئی تھی۔ اس کا بڑا محرک ان کے اسکول کے ہیڈ ماسٹر سید الطاف حسین صاحب کی ذات تھی جو ان کے نزدیک ایک مثالی انسان تھے اگر وہ اپنے قریبی عزیزوں اور بزرگوں کی آرزوؤں اور ارمانوں کا لحاظ کرتے تو انھیں انجینئر، ڈاکٹر یا وکیل ہونا چاہیے تھا تا کہ وہ زیادہ پیسہ اور نام کما سکتے لیکن انھیں ڈر تھا کہ شاید یہ پیشہ ایسی ناجائز حرکات پر مائل کر دے گا جن کے ذریعے دولت اور سماجی وقار عموماً حاصل کیا جاتا ہے۔ ذاکر صاحب کے لیے تعلیم کا کام اظہار ذات کا ہی نہیں تحصیل ذات کا وسیلہ بن گیا۔ اسی واسطے سے اُن کی فطری صلاحیتیں اجاگر ہوئیں اور انھوں نے اپنی ذات کو پایا

ذاتی میلان طبع کے علاوہ اس دور کے سیاسی اور سماجی حالات نے بھی ذاکر صاحب کو تعلیمی کام کرنے پر آمادہ کیا۔ برطانوی تسلط کے استحکام کے بعد ہندوستانی حوام کی زندگی کے مادی اظہاتی اور روحانی، غرض ہر پہلو میں برابر گراوٹ آ رہی تھی۔ مغربی بے روزگاری، بے بہالت اور بیماری

نے انھیں انسانی رفتار اور کارکردگی سے محروم کر دیا تھا۔ متوسط اور اعلیٰ طبقوں نے تو اپنے ذاتی مفاد کی خاطر نئے نظام زندگی کے ساتھ کھجور نہ کر لیا تھا۔ اس کا اظہار تہذیبی اور تعلیمی اداروں کی شکل میں ہوا، جو ان لوگوں نے حکومتِ وقت کے مقاصد کی پیروی میں قائم کیے تھے۔ غیر مسلموں نے اس معاملے میں پہلی کی اور حکومت کے عطیات سے فائدہ اٹھانے میں آگے ہو گئے، مسلمانوں کے اعلیٰ اور متوسط طبقوں نے محسوس کیا کہ اس دوڑ میں وہ پیچھے رہ گئے ہیں تو انھوں نے بھی سرکار کی توجہ کو اپنی طرف کھینچنے کے لیے ایک مہم شروع کی جس کے لیڈر سید احمد خاں تھے، مگر انھیں اس میں بڑی دقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ مسلمانوں کے مذہبی رہنما جماعتی طور پر بدیسی تہذیب و تمدن کے سخت مخالف تھے۔ انھیں اندیشہ تھا کہ نیا نظام زندگی ان کی تہذیبی شناخت کو مٹا دے گا اور اس کے لیے وہ کسی قیمت پر تیار نہیں تھے۔ آخر کار سید صاحب کی مہم کامیاب ہوئی اور علی گڑھ میں ایم۔ اے۔ او کالج قائم ہو گیا۔ اس سے تعلیم کا ایک انفرادی مقصد تو کسی حد تک حاصل ہو گیا۔ یعنی 'مسلم' نثرنا، کے لیے سرکاری نوکریوں کا دروازہ کھل گیا اور وہ سرکاری دفاتروں میں اور انتظامیہ کی پختل سطح پر نظر آنے لگے، لیکن نہ تو اس تعلیم نے فکرو عمل کی آزادی سکھائی اور نہ خدمتِ خلق کا جذبہ پیدا کرنے کی کوشش کی کہ جو سچی تعلیم تعلیم کا منصب ہے۔ البتہ یہ قابلِ قدر بات ہے کہ کالج میں جدید سائنس کی تعلیم سے ایک محترمہ رجحان کی پرورش ہوئی۔

بہر حال علی گڑھ کالج کی تعلیم کیمت اور کیفیت دونوں اعتبار سے ناکافی اور خام تھی، اور ذکرِ صاحب جیسے حساس شخص کے لیے منکر مندی کا سبب ہو سکتی تھی۔ پھر 'مسلم' مالک کے بحرانی حالات انھیں اس بات پر اکسارہے تھے کہ مروجہ تعلیمی نظام میں بنیادی تبدیلیاں لائی جائیں تاکہ تنزل پذیر قوم کو پستی سے اٹھایا جاسکے اور اس کے رگ و پے میں نئی زندگی کا خون دوڑایا جاسکے۔ مسلمانوں کے اونچے طبقے کا ایک بڑا حصہ ۱۹۱۰ء میں تریپل پرائی کے جارحانہ حملے اور بعد ازاں بلقان کی جنگوں کے وقت سے بے چینی اور منکر مندی کا اظہار کر رہا تھا لیکن جب ترکی ۱۹۱۵ء میں پہلی جنگِ عظیم میں شریک ہو گیا اور ترکوں کو عرب، فلسطین، سیریا اور عراق سے بے دخل کر دیا گیا تو ہندوستانی مسلمان اپنے غم و غصے کے اظہار کے لیے عملی قدم اٹھانے

پر آمادہ ہو گئے۔ ڈاکر صاحب پر بھی ان واقعات کا اثر پڑا۔ ان سے متعلق اُردو اخبار و رسائل میں جوشیل نطیں اور بھڑکانے والے مضمون چھپ رہے تھے۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی پُر مغز تحریریں اہلال اور البلاغ میں شائع ہو رہی تھیں۔ اس مواد کے مطالعے سے ڈاکر صاحب میں لازمی طور پر کچھ کرنے کی تمنا پیدا ہوئی ہوگی، کوئی ایسا اقدام جو ان کی ذہنی اُٹھان اور تہذیبی روایات کے موافق ہو۔ ڈاکر صاحب نے جس قسم کی دسپلن حاصل کر لی تھی۔ اس کی وجہ سے وہ کوئی ہنگامی، انتہا پسندانہ قدم نہیں اُٹھا سکتے تھے۔ مزید وہ اس بات پر بھی ایمان رکھتے تھے کہ تعلیم ہی وہ وسیلہ ہے جس کی مدد سے صالح اور باوقار زندگی کی ضمانت ہو سکتی ہے۔ لہذا وہ اپنی ذات کو تعلیمی کام کے لیے وقف کرنا چاہتے تھے۔ ۱۹۲۰ء کے تاریخی حالات نے انھیں اس میدان میں عملی قدم اُٹھانے کا موقع فراہم کر دیا۔

بیسویں صدی کے شروع ہوتے ہوتے ہندوستانیوں کی زندگی پر انگریزی تعلیم کے مضر اثرات شدت کے ساتھ رونما ہونے لگے تھے۔ اس کا احساس بعض افراد اور جامعوں میں بے چینی کی کیفیت پیدا کر رہا تھا۔ علمائے دین تو سرکاری نظام تعلیم کے شروع ہی سے مخالف تھے، اب انڈین نیشنل کانگریس بھی اس میدان میں اُتر آئی اور اس نے سودیشی تحریک کے تحت سرکاری نظام تعلیم کے خلاف قومی تعلیم کا سوال اُٹھایا کہ ہندوستانیوں کی تعلیم قومی مقاصد کے موافق ہونی چاہیے، ہماری اپنی تہذیب جس کا ماننا بانا ہو اور ملک کی فلاح و بہبود اس کا مقصد۔ گزشتہ نصف صدی کے دوران سرکاری نظام تعلیم سے جو کچھ حاصل ہوا تھا اس میں کھرا کم تھا اور کھوٹا زیادہ۔ انسانی زندگی اور کائنات کے بارے میں سائنسی زاویہ نگاہ جو تعلیم جدید کا طرہ امتیاز ہے۔ ہمارے تعلیم یافتہ لوگوں کی شخصیت میں ایک ملتحے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا تھا۔ زیادہ سے زیادہ فائدہ یہ ہوا کہ انھیں کوئی سرکاری نوکری مل گئی۔ لیکن خسارے کی حد بہت بڑی تھی۔ وہ اپنے تہذیبی آثارتے سے محروم ہو گئے۔ اپنے دس میں بدی لگے لگے۔ اپنی ذات میں اتنے مگن کہ اپنے دس باسیوں کی خبر نہیں۔ ان کی ہمدردیاں اور دلچسپیاں مغربی تہذیب کے ساتھ وابستہ۔ غرض، ہندوستانی تہذیب و تمدن کے لحاظ سے ان کی حالت اس شخص کی سی تھی جو بیک وقت اندھا، گونگا اور بہرا ہوتا ہو۔ اپنے فکر و عمل سے بدیسی حکومت کی

بڑے مضبوط کرنے کا کام بخوبی انجام دے رہے تھے۔ اس لیے سودیشی تحریک نے ایک ایسی قومی تعلیم کی داغ بیل ڈالنے کا ارادہ کیا، جس کی بنیاد اپنی تہذیب پر قائم ہو اور جو قوم کے لیے کارآمد خدمت گار پیدا کر سکے۔ اس غرض سے ایک نیشنل ایجوکیشن فاؤنڈیشن کا وجود عمل میں آیا، اور اس کے تحت تجربے کے طور پر چند تعلیمی ادارے کھولے گئے۔ مگر بوجہ ۱۹۲۰ء تک اس میدان میں کچھ زیادہ پیش رفت نہیں ہو سکی۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد حکومت برطانیہ نے اپنے وعدے کے خلاف ہندوستانیوں کو سیاسی اختیارات دینے کے بجائے ان کے حوصلوں کو دبانے کے لیے رولٹ ایکٹ جیسے سخت گیر قوانین نافذ کیے اور اس کا نتیجہ جلیان والا باغ کے قیامت خیز واقعے کی شکل میں نمودار ہوا۔ اس کا رد عمل یہ ہوا کہ قومی تحریک آزادی میں ایک غیر معمولی تبدیلی واقع ہو گئی۔ وہ جو اب تک خواص کی تحریک تھی، عوامی تحریک بن گئی اور اسے گاندھی جی جیسے مدبر اور عظیم انسان کی رہبری نصیب ہوئی۔ گاندھی جی نے تحریک کو پائے دار بنانے کی خاطر نظام تعلیم کی طرف بھی توجہ دی اور سرکاری تعلیمی اداروں کی جگہ قومی ادارے قائم کرنے کی مہم شروع کی۔ اس سلسلے میں انھوں نے کئی یونیورسٹیوں میں خود جاکر اساتذہ اور طلبہ سے اپیل کی۔ اسی زمانے میں علی گڑھ کالج کو یونیورسٹی بنانے کی تجویز پر سمجیدگی سے خوددخوض ہو رہا تھا۔ طلباء اور اساتذہ کا ایک گروپ ایسا تھا، جو اس تحریک کی شہد مد سے مخالفت کر رہا تھا، کیوں کہ اس کے نزدیک یہ اقدام ادارے پر حکومت کے شکنجے کو اور سخت کر دینے کا ہمیش خیمہ تھا۔ اس کالج کے ایک اولڈ بوائے مولانا محمد علی اس گروپ کے سربراہ تھے اور علی گڑھ برادری میں ان کی ایک ممتاز حیثیت تھی۔ اس گروپ نے گاندھی جی کی اس مہم کا فائدہ اٹھا کر، جو انھوں نے سرکاری تعلیمی اداروں کے بائیکاٹ کے لیے چلا رکھی تھی، گاندھی جی اور مولانا محمد علی کو علی گڑھ آنے کی دعوت دی کہ وہ کالج کے طلباء کو اس موضوع پر اپنے خیالات سے آگاہ کریں۔ چنانچہ دونوں ۱۲ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو کالج میں آئے اور طلباء کو خطاب کیا۔ مجمعے پر حکومت پرست گروپ اتنا عادی تھا کہ گاندھی جی کی اپیل کا خاطر خواہ اثر نہیں ہوا۔ ذاکر صاحب اتفاق سے اس جلسے میں موجود نہیں تھے۔ اتفاق ک حالات کی وجہ سے اسی دن انھیں ڈاکٹر مختار احمد انصاری سے طبی معائنے کرانے اور مشورہ لینے

کے لیے دہلی جانا پڑا۔ جب وہ واپس آئے تو دیکھا کہ ان لیڈروں کی ناکامی کا ناشائستہ اور توہین آمیز انداز میں مضحکہ اڑایا اور جشن منایا جا رہا ہے۔ گاندھی جی کی بے عرقی جس وحشیانہ دھنگ سے کی جا رہی تھی اُس سے ڈاکر صاحب کو شدید اذیت اور ندامت ہوئی۔ یہ حرکت تعلیم اور تہذیب کے خلاف ایک صریحی تمیزی تھی اور اس کی تلافی لازمی تھی۔ اس کا کف وہ کس شکل میں ہو؟ یہ سوال اُن لوگوں کے سامنے تھا جو طلباء کے اس نازیبا رویے پر شرمندہ تھے۔ ڈاکر صاحب اور ان کے چند ساتھیوں نے کفارے کی یہ صورت نکال کہ کالج کو چھوڑ کر ایک نیا آزاد ادارہ قائم کرنے کی ٹیم میں مشغول ہو گئے اور یہ ادارہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے علی گڑھ کالج کی نقل میں ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو عالم وجود میں آگیا۔

جامعہ میں ڈاکر صاحب ایک طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوئے۔ لیکن تقریباً ایک سال بعد ۲۴ نومبر ۱۹۲۱ء کو تعلیمی علیے میں شامل کر لیے گئے۔ اس زمانے میں تحریک عدم تعاون اور تحریک خلافت دونوں ایک دوسرے کے سہارے چل رہی تھیں۔ جامعہ کی سرپرستی اور رہنمائی ان ہی کے ذمے تھی۔ اس لیے جامعہ کا خاص کام سیاسی مقاصد کی ترویج و اشاعت کے لیے کارکن تیار کرنا تھا۔ اس کے لیے چھ بھتے کے کورس کیے جاتے تھے اور پھر فائز تحصیل طلباء کو خلافت کی تبلیغ کے لیے ملک کے مختلف حصوں میں روانہ کر دیا جاتا تھا۔ ڈاکر صاحب کی طبیعت اس قسم کے ہنگامی سیاسی کاموں سے لگا نہیں کھاتی تھی۔ اس لیے اس تبلیغی کام میں بھی حصہ نہیں لیا۔ اس دوران وہ اپنی پسند کا تعلیمی لٹریچر تیار کرنے میں مصروف رہے اور افلاطون کی شہرہ آفاق تصنیف ری پبلک کا اردو ترجمہ مکمل کیا جو انھوں نے اپنے زمانہ طالب علمی ہی میں شروع کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ کینن کی ایلی منسٹری پولیٹکل اکونومی کا ترجمہ بھی پائے تکمیل کو پہنچایا۔

کچھ عرصے بعد ڈاکر صاحب مزید تعلیم کی خاطر جرمنی چلے گئے۔ وہاں اقتصادیات میں پی ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی، نیز فلسفے اور تعلیم کا مطالعہ کیا۔ کرشن سٹائنر اور اسپر انگر جیسے عالموں کی تصانیف سے خاص دلچسپی ہو گئی۔ اس سے ڈاکر صاحب نے عمرانیات، تعلیم اور نفسیات کا علم حاصل کیا۔ جمالیات اور تعلیم سے خاص طور پر رغبت ہو گئی اور بہت سے جرمن تعلیمی

تجربوں کا مشاہدہ کیا۔ یہ تجربے زیادہ تر اُستادوں کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ تھے۔ اس وقت جرمنی میں جو دانشورانہ جمالیاتی مشاغل کی ہا ہی تھی؛ اس کا ذکر صاحب کے دل و دماغ پر گہرا اثر پڑا۔ انھیں ایک نیا زاویہ نگاہ ملا، اور ایک دلولہ اور حوصلہ کہ تہذیبی سرمائے کا صحیح استعمال کر کے فرد کو کثیر کا فقیر بنانے کے بجائے نئی نئی راہیں نکالنے کے قابل بنایا جاسکتا ہے۔ یہی سچی تعلیم ہے۔

اوپر اس منظر کی تصویر کشی کی گئی ہے، جس میں ذاکر صاحب کی شخصیت کی تشکیل ہوئی، اور ان کی منکر و نظر کی سمت مقرر ہوئی، جس کا اظہار ان کی تحریروں، تقریروں اور عملی کاوشوں میں برابر ہوتا رہا۔

تعلیم کا کام فرد اور جماعت دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔ فرد کا کسی جماعت میں کیا مقام ہے، اس کو جماعت میں کیا اہمیت دی جاتی ہے، اسی کے مطابق تعلیم کا مقصد اور منہاج متعین ہوتا ہے۔ فرد کا ایک تصور یہ ہے کہ وہ آزاد، خود مختار اور بے لوث پیدا ہوتا ہے، ایک لالہ صحرائی کی طرح۔ اس میں ایک ملوکوتی شعاع پوشیدہ ہے۔ اس لیے اسے اپنے فطری انداز میں بے لوث ٹوک روکنے ہونے دیجئے۔ وہ اپنے حسب حال اپنی نشوونما کے طور و طریق خود وضع کرے گا۔ جماعت کو اس میں دخل انداز ہونے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اگر افراد خود محسوس کریں کہ کسی مخصوص مقصد کے حصول کے لیے ایک دوسرے کی مدد اور تعاون درکار ہے تو جماعتی طور پر عمل پیرا ہوں۔ فرد کا یہ انتہا پسندانہ تصور محض خیالی ہے۔ تعلیم میں انفرادیت کے حامی یہ بات تو مانتے ہیں کہ بچے کو آزادی ہونی چاہیے کہ خوشی سے اُن مشاغل کا انتخاب کرے جو اس کے نزدیک دلچسپ ہوں اور جس طریقے اور جس رفتار سے چاہے انھیں انجام دے مگر وہ اُسے خود روپودے کی طرح اُگتے اور اُسے اپنے حال پر چھوڑ دینے کے قائل نہیں ہیں۔

اس کے برعکس فرد کا تصور یہ ہے کہ سماج میں اس کی حیثیت متعین کے ایک پرنس جیسی ہے۔ سماج ایک وجود مطلق ہے۔ وہ اقدار اعلیٰ اور اختیار کلی کا حامل ہے۔ لہذا فرد کو کیا کرے گا اور کیا بنے گا، یہ طے کرنا سماج کا حق ہے۔ تعلیم میں اس تصور کا اطلاق اس طرح ہوگا کہ سماج

اپنی بقا اور ترقی کے لیے یہ ضروری سمجھتا ہے، وہ فرد کو سیکھنا اور کرنا ہوگا۔ اس نظام میں فرد کو اپنی خواہش یا دلچسپی سے سیکھنے یا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ ایک ہی سانچے میں سب ڈھالے جاتے ہیں۔ گہری نظر سے دیکھیے تو یہاں سماج پر جس فریق کا کنٹرول ہے وہ بڑے سماج کے نام سے اپنے طبقاتی مفاد کو برقرار رکھنے کے لیے یہ رویہ اختیار کرتا ہے۔ دراصل فرد اور جماعت کا یہ آمرانہ تصور ہے۔

تعلیم کے سلسلے میں ذاکر صاحب نے اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان کا "مرد مومن" ایک آدرش ہے جسے فرد کی ترقی کی سراج سمجھنا چاہیے۔ تعلیم کا کام ہے رہنمائی کا کہ فرد خوب سے خوب تر کی تلاش میں برابر رواں دواں رہے۔ اس منزل تک پہنچنے کے لیے فرد کو قدرت نے مہضی صلاحیتوں کی شکل میں زاوہرہ ہیت کیا ہے۔ تعلیم کا کام ہے ان صلاحیتوں کو اجاگر کرنا اور بروئے کار لانا تاکہ فرد اپنے سفر کی مشکلات پر قابو پاسکے۔ تعلیم کیسے ہو، اس کے لیے ذاکر صاحب جماعت خیر کا تصور پیش کرتے ہیں کہ وہ فرد کی صلاحیتوں کا احترام کرتے ہوئے ان کے پھلنے پھولنے اور پروان چڑھنے کا بندوبست کرے۔ ایسے وسائل فراہم کرے کہ فرد اپنی منزل مقصود حاصل کر لے۔ ان وسائل کو عمرانیات کی اصطلاح میں تہذیبی اشیاء کہتے ہیں۔ یہ تہذیبی اشیاء کیا ہیں؟ جماعت یا سماج کا سادامادی اور روحانی ورثہ ان ہی تہذیبی اشیاء سے عبارت ہے، دین و مذہب، اخلاقی اقدار، رسم و رواج، آرٹ و لٹریچر، علوم و فنون، حرفے اور صنعتیں، ادارے، ریاست، خاندان، عمارتیں، ذرائع آمد و رفت، وسائل رسل و رسائل وغیرہ۔ غرض تمام چیزیں جن پر جماعتی زندگی کا انحصار ہے، تہذیبی اشیاء ہیں۔

ذاکر صاحب کا کہنا ہے کہ تہذیبی اشیاء اپنے آخری تجربے میں ذہن انسانی کی

جو مرد مومن کا مثالی کردار، جن اوصاف سے عبارت ہے وہ بیشتر قرآن مجید سے اخذ ہیں، جس کا مطالعہ ذاکر صاحب کا معمول تھا۔ اس کے علاوہ رسول کریمؐ اور بزرگان دین کی سیرت پاک کے عرفان نے اس تصور کو جلا دی۔ لگتا ہے کہ اس معاملے میں غالباً وہ افلاطون کے فلسفی حکمران اور علامہ اقبال کے 'مرد مومن' کے تصور سے بھی متاثر ہوئے تھے۔

پیداوار ہیں۔ ہر ایک چیز پر اُس فرد کے ذہن کا اثر بھی ہوتا ہے، جس نے اسے سوچا اور بنایا اور اُس جماعت کا بھی جس سے بنانے والا وابستہ تھا۔ اس وقت اور اس جگہ کے حالات کا بھی اثر ہوتا ہے جن میں یہ چیز بنائی گئی۔ اس طرح ہر تہذیبی چیز انفرادی اور اجتماعی ذہن کا نتیجہ ہے۔ یہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ تہذیبی اشیاء ہی تعلیم کا مواد بہم پہنچاتی ہیں۔ مگر یہ بھی سچ ہے کہ تمام چیزیں یکساں طور پر ہر فرد کے لیے تعلیم کا مناسب ذریعہ نہیں ہو سکتیں جس طرح ہر جسم کو ایک غذا نہیں بھاتی، اسی طرح ہر ذہن کو بھی ہر ذہنی غذا اس نہیں آتی۔ فرد کی تعلیم کے لیے اُن ہی تہذیبی چیزوں کا انتخاب کرنا چاہیے، جو اس کی اپنی ذہنی ساخت سے مطابقت رکھتی ہوں۔ مگر یہ کام کٹھن ہے، اس لیے کہ نوع انسانی کی صدیوں کی کاوش اور محنت کی بدولت تہذیبی اشیاء کا اتنا بڑا ذخیرہ اکٹھا ہو گیا ہے کہ اس کا اُدھر ہے نہ چھوڑتا ہوں۔ کسی فرد کی تسلیم کے لیے موزوں تہذیبی اشیاء کا انتخاب اس لیے آسان ہو جاتا ہے کہ وہ جس تہذیبی ماحول میں پیدا ہوا جہاں وہ پلا اور بڑھا، اس کے لیے تعلیمی غذا اسی ماحول سے حاصل کی جائے کہ وہ اس کی ذہنی نشوونما کے لیے زیادہ سازگار ہوگی۔ تربیت پا چھانے اور ترقی کر چکنے کے بعد ذہن دوسرے سماجوں کو ذہنی اشیاء سے حسبِ دلخواہ فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

اسی تناظر میں ڈاکر صاحب نے قومی تسلیم کی تشکیل کا ذکر کاشی دیا بیٹھ کے خطبے (۱۹۵۱ء) میں کیا تھا۔ انھوں نے اس سلسلے میں چند ضروری چیزوں کی نشان دہی کی تھی۔ ہمارے دس میں مختلف علاقوں اور گروپوں کی تہذیبی اشیاء، متنوع ہیں۔ زبانیں، رہن سہن کے طور و طریق، عاداتیں، رسم و رواج، مذہبی عقیدے وغیرہ جدا جدا ہیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر لازم ہے کہ ہر علاقے اور ہر گروہ کی تعلیم کے لیے کہ جس کا تہذیبی اثاثہ اتنا ہے کہ انفرادی کی ذہنی تربیت کا سامان مہیا کر سکتا ہے، اسی اثاثے کو کام میں لانا چاہیے۔ نہ صرف یہ سیاسی دانش مندی کا تقاضا ہے بلکہ خود اچھی اور مناسب تعلیم کے لیے ضروری ہے۔ اسی اصول کی بنیاد پر ڈاکر صاحب نے مسلمانوں کے تہذیبی سرمائے کو ان کی تعلیم کا ذریعہ بنانے کی اپیل کی۔ قومی تسلیم کی اسکیم میں اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ تنگ نظری قوم پرستی اپنے جوش و دھت میں یکساں تعلیمی نظام قائم کرنے پر کمر باندھے ہوئے دکھائی دیتی

ہے۔ اس خطرے سے ساؤدھان رہنا بہت ضروری ہے۔

دوسری طرف ذکر صاحب اس خطرے سے بھی آگاہ تھے کہ ہر فرقے کی تہذیبی اشیاء کے ذریعے دی جانے والی تعلیم فرقہ واریت اور علیحدگی پسندی کے راستے پر لے جاسکتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی گو لڈن جوبلی کے اجلاس (۱۹۳۷ء) میں مسلمانوں کو اس خطرے سے متنبہ کیا تھا۔ اس لیے اپنے قلمی اداروں کو تعصب اور خود غرضی کی لعنت سے پاک رکھنے کی ہر ممکن کوشش کرنی چاہیے۔ اسلام کا دعویٰ ہے دنیا سے ہر قسم کی غلامی اور نابرابری مٹانے کا۔ مذہب، رنگ، نسل، ذات، پات اور معاشی حیثیت کی بنا پر جو امتیازات اور تعصبات ہندوستانی قوم کو تباہ کر رہے ہیں ان کے خلاف جگ کرنا تعلیم کا کام ہے۔ لہذا ان جوانوں کے دل میں جماعتی خدمت کی لگن پیدا کرنی ہوگی، کسی ایک فرقے کی نہیں بلکہ تمام لوگوں کی خدمت۔ یہ دین اور وطن دونوں کی خدمت ہوگی۔ اس طرح وہ اپنے دس والوں کو تنگ نظر طبیعت کے غدا سے بھی بچا سکیں گے اور اپنے وطن کو دنیا اور انسانیت کا خادم بھی بنائیں گے۔

جہاں ذکر صاحب نے اس بات پر زور دیا کہ فرو کی تعلیم کے لیے تہذیبی اشیاء کے سرمائے سے ان ہی اشیاء کا انتخاب کرنا چاہیے جو اس کے فطری رجحان اور رغبت سے مناسبت رکھتی ہوں۔ وہاں یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ بچپن کے زمانے میں کوئی ایسی تفریق نہ بنایا جائے کہ بچوں میں عام طور پر بس ایک ہی میلان طبعی مادی نظر آتا ہے، عملی تجربے کر کے بچے جینی۔ پتے کی طبیعت، اُسے آس پاس کی چیزوں کو برتنے، توڑنے، پھوڑنے، جوڑنے اور بنانے پر دم دم اکٹا رہے۔ لہذا ابتدائی منزل پر بس بچوں کی تعلیم یکساں عملی مشاغل ذریعے ہو سکتی ہے۔ انفرادی رجحانات میں تفریق کا سوال تعلیم کی ثانوی منزل پر اٹھتا۔ اس منزل پر طالب علم کی تعلیمی صلاحیتوں کی تشخیص ہونی چاہیے اور اس کی روشنی میں ضروری تعلیم کا انتخاب کرنا چاہیے لہذا طلباء کے لیے ان کے رجحان طبع کی رعایت سے مختلف قسم نصاب مرتب کرنے ہوں گے، مثلاً سائنس، تاریخی، سماجی، جالیاتی اور صنعتی مضامین پر نصاب۔ لیکن چونکہ ہمیں کے ساتھ یہ معلوم ہو جاوے مشکل ہے کہ کسی طالب علم کی طبیعت

کا مستقل رجحان کیا ہے، اس لیے اس بات کی گنجائش رکھنی چاہیے کہ بعد ازاں اگر ضرورت ہو، تو وہ اپنی طبیعت کے مطابق دوسرا نصاب اختیار کر سکے۔

اسی سلسلے میں ڈاکٹر صاحب نے ہمیشہ درانہ تعلیم اور عام یا لبرل تعلیم کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کے نزدیک ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اگر قطری صلاحیت کے مطابق نصاب کا انتخاب کیا گیا ہے، تو اس کے ذریعے طالب علم کی ذہنی تربیت ہوگی، بشرطیکہ اس کی تکمیل میں ذہن سے پورا پورا کام لیا گیا ہو، ذکر محض میں کانٹھی ڈھنگ سے ذہن پر بغیر زور ڈالے اسے انجام دیا جائے۔ اس طرح تربیت پاکر طالب علم تہذیب کے دوسرے شعبوں سے بھی فائدہ اٹھا سکے گا۔ تعلیم تہذیب کے کسی مخصوص جزو کی مدد سے ہی طالب علم کو نکل تہذیب محرم بنا سکتی ہے ”پہلے پورا مہذب انسان بنا کر مخصوص صلاحیتوں کی تربیت نہیں ہوتی، بلکہ مخصوص صلاحیتوں کی تربیت کے ذریعے ہی پورا مہذب انسان بنتا ہے۔“

ڈاکٹر صاحب نے تعلیم میں انفرادیت کے ساتھ ساتھ اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ طلباء میں جماعتی احساس پیدا کرنے اور جماعتی تعاون کی عادت ڈالنے کے لیے مناسب مواقع اور مسائل مہیا کرنے چاہئیں، تاکہ وہ صرف اپنی فنی زندگی کو سنوارنے کی دھن ہی میں نہ لگے، بلکہ سماجی بھلائی کے کاموں میں بھی ہاتھ بٹا سکیں۔ اس طرح فرد اور جماعت دونوں کے فائدہ کا لحاظ تعلیمی عمل میں رکھا جاسکتا ہے۔

تعلیم کے ان نظریات کی روشنی میں ڈاکٹر صاحب نے اپنا کام شروع کیا، جب وہ جرمنی سے تعلیم مکمل کر کے ۱۹۲۶ء میں ہندوستان واپس آئے۔

جامعہ ۱۹۲۰ء میں علی گڑھ میں قائم تو کر دی گئی مگر ابھی سو سال ہی کی مدت گزری تھی کہ اسے ایسے ناموافق حالات سے دوچار ہونا پڑا کہ اس کا وجود ہی خطرے میں پڑ گیا۔ فروری ۱۹۲۲ء میں تحریک عدم تعاون کی مصلیٰ اور ۱۹۲۴ء میں خلافتِ ترکی کے خاتمے کے بعد جامعہ سیاسی بحران میں مبتلا ہو گئی۔ مادی وسائل کی کمی اور سیاسی جوش و خروش کے فقدان کی وجہ سے مایوسی کی فضا پیدا ہوئی اور اس نے جامعہ کے اربابِ حل و عقد کے حوصلے

اتنے بست کر دیے کہ اکثریت نے جامعہ کے بند کر دینے کا مشورہ دیا۔ صرت حکیم اجل خاں صاحب اور عبدالحمید خواجہ صاحب دو شخص ایسے تھے جو جامعہ کو زندہ رکھنا چاہتے تھے۔ جامعہ کے مستقبل کا فیصلہ کرنے کے لیے ۲۵ جنوری ۱۹۲۵ء کو فاؤنڈیشن کمیٹی کا جلسہ بلا یا گیا۔ گاندھی جی نے بھی اس جلسے میں شرکت کی اور جامعہ کو اپنے تعاون اور سہارے کا یقین دلایا، تو ارباب جامعہ کو طے کرنے کی ہمت ہوئی کہ جامعہ کا کام بہ حال جاری رکھنا چاہیے۔ اب علی گڑھ میں جامعہ کو قائم رکھنا بدوجہ مشکل ہو گیا تھا۔ اس لیے حکیم اجل خاں کے مشورے سے اسے دہلی منتقل کر دیا گیا۔ اس طرح جامعہ نے از سر نو اپنی زندگی کا آغاز دہلی میں اگست ۱۹۲۵ء میں کیا۔ اس وقت جامعہ برادری میں طلباء اور اساتذہ کو ملا کر کل اسی افراد تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو اپنے ماضی کو بھولنے اور مستقبل کا خواب دیکھنے کے آرزو مند تھے تسلسل کی یاد دہانی اگر کوئی چیز کر رہی تھی، تو وہ تھی جامعہ کی تعلیمی جدوجہد۔

جامعہ والوں کی یہ چھوٹی سی جماعت اگرچہ بے سروسامان تھی، امید و ہم کے گرد اب میں مبتلا تھی، تاہم جذباتی دلوں سے سرشار تھی، اور فوراً کام شروع کرنے کے لیے بے چین تھی۔ تاکہ جامعہ کے وجود کا یقین دلایا جاسکے۔ تھوڑے عرصے بعد جب ذاکر صاحب جامعہ کے کام میں دوبارہ شریک ہوئے تو اس کی سربراہی قبول کر لی۔ ان کے سامنے بڑا چیلنج تھا کہ مادی وسائل کی بے یقینی کے باوجود جامعہ کے کارکنوں کے گزارے کا کیا انتظام کیا جائے اور ان کی ناکافی علمی صلاحیتوں کے سہارے تعلیمی کام میں زندگی کی روح کیوں کر پھونکی جائے۔ چیلنج مشکل تھا مگر ذاکر صاحب نے صبر و سکون اور پامردی کے ساتھ مقابلہ کیا اور جلد ہی اپنی خوش خلقی اور تدبیر کی بدولت ساتھیوں کا من موہ لیا۔ انھیں یقین ہو گیا کہ ان کی ذاتی شکلات کا کسی کیسی طرح حل نکل آئے گا۔ دوسری طرف ذاکر صاحب نے تعلیمی کام کے فروغ کے لیے بھی نئی راہیں نکال لیں، حالانکہ اس مجاہدے میں انھیں اپنے ذاتی آرام و آسائش کو بالائے طاق رکھنا پڑا۔ جامعہ کے پاس کوئی مستقل سرمایہ تو تھا نہیں، اس لیے اسے چلانے کے لیے ضروری تھا کہ مستقل آمدنی کی کوئی صورت نکال جائے۔ جامعہ کے وجود کی شرط اول تھی کہ تعلیمی آزادی کو اصولاً ہر قیمت پر برقرار رکھا جائے۔ اس لیے حکومت وقت سے مالی امداد کے لیے

رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ یوں بھی حکومت جامعہ کو باغی ادارہ سمجھتے ہوئے مدد کیوں دیتی؟ یوں تو نسیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری اپنے ذاتی روابط اور رومن کی بنیاد پر دولت مند مسلمانوں سے کچھ نہ کچھ مالی امداد حاصل کر لیتے تھے۔ لیکن دینے والوں کو یہ بات پسند نہیں تھی کہ جامعہ قومی تحریک کے ساتھ وابستہ رہے۔ صرف گاندھی جی ایسے شخص تھے جن پر ڈاکٹر صاحب کو پورا بھروسہ تھا کہ وہ اس معاملے میں جامعہ کو صحیح راستہ دکھائیں گے۔ چنانچہ جامعہ کا کام سنبھالنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد جون ۱۹۲۶ء میں وہ گاندھی جی سے ملنے کے لیے سابرمتی آشرم احمد آباد گئے۔

ڈاکٹر صاحب کی گاندھی جی سے یہ پہلی ملاقات تھی۔ اس زمانے میں ملک کی فضا بہت مکدر تھی۔ تحریک عدم تعاون اور تحریک خلافت کی ناکامی کے بعد تبلیغ اور شہسنگھٹن کی تحریکیں شد و مد کے ساتھ شروع ہو گئی تھیں اور اس وجہ سے فرقہ وارانہ کشیدگی بڑھ رہی تھی۔ اس تناظر میں دیکھیے ڈاکٹر صاحب اور گاندھی جی جامعہ کی مالی بنیاد مضبوط کرنے کے مسئلے پر صلاح و مشورہ کرتے ہیں۔ اس ادارے کے لیے جو قومی تحریک کارہین منت تھا، لیکن تھا بہر حال مسلمانوں کا ادارہ۔ گاندھی جی جیسے معاملہ فہم اور دیدہ و درخشاں شخص سے جو توقع کی جاسکتی تھی، وہی انھوں نے کیا۔ انھوں نے کہا کہ میں جامعہ کی خاطر کاسٹہ گردائی لے کر نکلنے کے لیے تیار ہوں لیکن مجھے ڈر ہے کہ میرے اس اقدام سے مسلمان جامعہ کے بارے میں غلط رائے قائم کریں گے۔ میں چاہتا ہوں کہ جامعہ اپنے لیے ملک میں ایک مسلم ادارے کی حیثیت سے امتیازی جگہ بنائے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس رائے سے اتفاق کیا، اس لیے کہ گاندھی جی نے ان کے دل کی بات کہہ دی تھی۔ مسلمانوں کو جامعہ کی مدد کے لیے آمادہ کرنا بڑا کٹھن کام تھا۔ ڈاکٹر صاحب ابھی ابھی دہلی میں وارد ہوئے۔ وہ دہلی والوں کے لیے اجنبی تھے۔ مسلمانوں سے براہ راست رابطہ کیسے قائم کرتے؟ نسیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری نہ صرف اپنے پیشے میں نام پیدا کر چکے تھے، بلکہ اپنے اخلاق اور پاک کی وجہ سے ہر دلعزیز تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے انہی کے توسط سے مسلمانوں کے ساتھ رابطہ قائم کیا اور انھیں جامعہ کی طرف توجہ کر سکے۔ مسلم کمیونٹی جامعہ کی مدد کرنا۔ سستی تھی۔ یہ جھجک تھی کہ ایک ایسے ادارے کی مدد کیسے کریں جس کا مسلک ہندوستانی

قومیت کی پیروی کرنا ہے، اس لیے کہ عموماً یہ لوگ قومیت کے تصور کو پسند نہیں کرتے تھے۔ حکیم صاحب اور ڈاکٹر انصاری اپنی پیشہ ورانہ مصروفیتوں کے باوجود جامعہ کے لیے وسائل فراہم کر رہے تھے۔ مگر اس طرح جامعہ کو جو رقم حاصل ہوتی تھی، وہ ناکافی بھی تھی اور بے یقینی بھی۔

حکیم اہل خال تاحیات امیر جامعہ رہے۔ ان کے انتقال کے بعد ڈاکٹر انصاری نے یہ عہدہ سنبھالا۔ جامعہ چلانے کے لیے ایک نئی تنظیم انجمن تعمیر ملی قائم کی گئی۔ اس کے صدر ڈاکٹر انصاری، سکریٹری ڈاکٹر ذاکر حسین اور خازن سیٹھ جنالال بھاج منتخب ہوئے۔ انجمن کی رکنیت دو قسم کے افراد پر مشتمل تھی: (۱) الحاقی رکن (۲) حیاتی رکن۔ حیاتی رکن کے لیے یہ شرط تھی کہ وہ عہدہ کرے کہ کم سے کم بیس سال کی مدت جامعہ کی خدمت میں گزارے گا اور ایک سو پچاس روپے ماہانہ سے زیادہ تنخواہ نہیں لے گا۔ تمام حیاتی اراکین جامعہ کے غلے میں پہلے ہی سے شامل تھے۔ اس انجمن کے قیام نے جامعہ کی کایا پلٹ دی۔ اب جامعہ نے ایک خود مختار ادارہ کی شکل اختیار کر لی۔ تمام بیرونی سیاسی دباؤ سے آزاد۔ اب وہ سیاسی رہنماؤں کی تعمیر پذیر مزاجی کیفیت کے تابع نہیں رہی۔ اب وہ اپنے مقدر کی خود مالک تھی۔ یہ وہ منزل تھی جس کے آگے ڈاکر صاحب کو زیادہ آزادی کے ساتھ جامعہ کی رہنمائی کا موقع ملا۔

جامعہ کی مالی حالت بہتر بنانے کے لیے ڈاکر صاحب نے ایک طرف مسلم دیسی ریاستوں سے رابطہ قائم کیا۔ خاص طور پر رام پور، حیدرآباد (دکن) اور بھوپال سے۔ ان ریاستوں سے جامعہ کی عمارتوں کی تعمیر کے لیے نیز مستقل سالانہ امداد کے طور پر بڑے عطیات حاصل کیے۔ اور دوسری طرف مسلم عوام سے چندہ اکٹھا کرنے کے لیے ”حلقہ ہمدردان جامعہ“ کے نام سے ایک شعبہ قائم کیا۔ جو جامعہ کی تاریخ میں خاص اہمیت کا حامل ہے۔ اس شعبے کے وسیلے سے نہ صرف ملک کے عوام کا ایک وسیع حلقہ جامعہ کے کام سے روشناس ہوا، بلکہ جامعہ کی مالی بنیاد مضبوط اور کسی حد تک قابل اعتبار ہو گئی۔ یہ اقدام ڈاکر صاحب کے تعمیلی نظریے کے عین مطابق تھا کہ تعلیم ایک سماجی کام ہے اور اس میں سماج کو اس طرح شرکت کرنی چاہیے گویا یہ اُس کا اپنا ادارہ ہے اور اسے فروغ دینا خود اس کے مفاد میں ہے۔ اس شعبے

کی کامیابی کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ سال ۱۹۴۶ء میں بڑھتے بڑھتے اس کے ذریعے وصول ہونے والی رقم اڑتالیس ہزار روپے تک پہنچ گئی تھی اور ہمدردوں کی تعداد کئی ہزار ہو گئی تھی جو تقریباً سارے ملک میں پھیلے ہوئے تھے۔

تعلیم کے کام کو مدرسے کی چہار دیواری کے اندر محدود رکھنے کی روایت کے خلاف ڈاکر صاحب نے ابتدا ہی سے جامعہ کے کام کو باہر پھیلانے کی کوشش کی۔ تعلیم بالغان کے لیے شہر میں مراکز قائم کیے اور اس کے لیے موزوں لٹریچر تیار کرایا جو بہت دور دور تک پہنچا اور مقبول ہوا۔ رفتہ رفتہ یہ کام اتنا بڑھا کہ اس کے لیے ایک باقاعدہ شعبہ قائم کرنا پڑا، ادارہ تعلیم و ترقی، جس کا کام تعلیم بالغان کے لیے لٹریچر کی تیاری اور اس کی نشر و اشاعت کے علاوہ اس پاس کے علاقے میں عوام کی بھلائی کے مختلف پروجیکٹ چلانا تھا۔ اب تک روایتی تعلیم سے زیادہ ترقی یافتہ طبقوں کے لوگ یا ادنیٰ جات والے، جنہیں شرفاء کہہ جاتا تھا، فیضیاب ہوتے تھے۔ نچلے طبقے یا پنجی جاتیاں اس نعمت سے محروم تھیں۔ جامعہ کے تعلیمی پروگراموں میں شروع ہی سے اس قسم کے نامنصفانہ امتیاز کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی۔

ڈاکر صاحب نے سب سے زیادہ توجہ ابتدائی تعلیم پر دی، کیوں کہ وہ شخصیت کی نشوونما کے عمل میں بچپن کے زمانے کو سب سے اہم سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے بچوں کے لیے ایک پندرہ روزہ رسالہ پیام تعلیم شائع کیا جس نے بعد میں ایک ماہنامے کی شکل اختیار کر لی۔ یہ رسالہ بچوں میں بہت مقبول ہوا۔ ڈاکر صاحب کی ترغیب اور بہت افزائی سے جامعہ کے استادوں نے بچوں کے لیے خاصی مقدار میں نصابی اور غیر نصابی لٹریچر تیار کیا۔ اس معاملے میں ڈاکر صاحب نے خود ایک اچھی مثال قائم کی۔ طباعت اور اشاعت کا کام مکتبہ جامعہ کے سپرد کیا گیا۔ یہاں تک طریقہ تعلیم کا تعلق ہے مدرسہ ابتدائی میں، مگر کے سیکھنے کے اصول کو اپنایا گیا۔ مختلف قسم کے پروجیکٹ جو بچوں کی ذہنی جستجو اور دلچسپیوں کے مطابق تھے اور کسی سماجی ضرورت کو بھی پورا کرتے تھے، چلائے گئے۔ بعض کی حیثیت مستقل پروجیکٹ کی تھی جو مدرسے کی کوئی خاص جماعت سال بہ سال چلاتی تھی۔ مثلاً بچوں کا میک، بچوں کی دکان، بچوں کا نوٹ بک، باغبانی، مرغی پالنا

بچوں کا پڑیا گھر وغیرہ اور بعض ایسے تھے جن کا انتخاب موقع عمل کی رعایت سے کیا جاتا تھا، جیسے مید میلاد النبی، جامعہ کا یوم تاسیس، قومی ہفتہ وغیرہ۔ ڈاکر صاحب پروجیکٹ میٹھڈ کے اس لیے حامی تھے کہ یہ طریقہ بچوں کی ذہنی اور سماجی ترقی کے لیے بہت موزوں ہے۔ پروجیکٹ کے عمل میں جن چار منزلوں سے گزرنا ہوتا ہے وہ ہیں: (۱) پروجیکٹ کی تحریک یعنی احساس ضرورت، (۲) پلاننگ یعنی منصوبہ بندی (کس طرح انجام دیا جائے گا، کون سی چیزیں اور کس کی مدد درکار ہوگی)، (۳) لوازمات کی فراہمی اور عمل آوری اور (۴) جائزہ یعنی جانچتے کہ حصول مقصد میں کس حد تک کامیابی ہوئی، پلاننگ کی کون سی خامیاں تھیں جن کی وجہ سے عملی دشواریاں پیش آئیں۔ اس طریقہ تعلیم سے بچوں میں سوچ بچار کرکام کرنے کی عادت اور خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے۔ جماعتی پروجیکٹ میں باہمی تطابق اور تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ سیرت سازی کے لیے ان کی اہمیت مسلم ہے۔ ڈاکر صاحب پروجیکٹ میٹھڈ کے اس حد تک دلدادہ تھے کہ وہ ہر تعلیمی کام کے لیے پروجیکٹ کی ان چار منزلوں کو لازمی قرار دیتے تھے، چاہے وہ کام ذہنی ہو یا عملی۔ شخصیت کی ہر جہت نشوونما کی خاطر مدرسہ ابتدائی میں طرح طرح کے مشاغل شروع کیے گئے۔ مدرسہ ابتدائی پورے طور پر اقامتی ادارہ تھا۔ ہر جماعت کے بچوں کے لیے ایک ایک دارالاقامہ تھا۔ اقامتی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی تنظیم کے لیے بچوں کو باری باری سے ڈٹے دار بنایا جاتا تھا۔ ہر پہنچنے یا ناپید سے تبدیل کر دیے جاتے تھے۔ ہر پہنچنے دارالاقامہ میں بچوں کی میٹنگ ہوتی تھی، جس میں ان بچوں کی کارکردگی کا بے لاگ جائزہ لیا جاتا تھا، جن کے ڈٹے اقامتی زندگی کا کوئی کام پورا کیا گیا تھا۔ ہر سال گزردو نواح میں کسی مناسب جگہ پر تمام بچوں کے لیے کھلی ہوا کے مدرسے کا اہتمام کیا جاتا تھا، جہاں وہ ایک ہفتے کا کیمپ کرتے تھے۔ کیمپ کی زندگی میں مختلف قسم کے مشاغل شامل ہوتے تھے۔ سیر و تفریح اور جسمانی ورزش کے ساتھ دیہاتی زندگی، بیٹر لودوں، پرندوں، چرندوں اور قدرتی مظاہر کا مشاہدہ اور مطالعہ کرتے۔ دلچسپ چیزیں جمع کرتے، ان پر مضامین لکھتے اور رات کو کیمپ فائر کے گرد گرام میں خود ساختہ نظئیں، کہانیاں اور لطیفہ پیش کرتے تھے۔ اس طرح یہ تجربے بچوں کی تخلیقی قوت کو بروئے کار لانے کے نادر مواقع فراہم کرتے تھے۔ بچے اسی قسم کے تجربے چھوٹے پیمانے پر ہر پہنچنے میں ایک

بارہنٹی کے دن کرتے تھے۔ ہر دارالافتاء کے بچے اپنے اطالیق کی نگرانی میں پہلے سے طے شدہ پروگرام کے مطابق قرب و جوار کی سیر و سیاحت کے لیے جاتے اور مختلف قسم کی چیزوں کا مشاہدہ کرتے تھے، مثلاً تاریخی عمارتیں، مقامی دست کاریاں وغیرہ۔ بعد ازاں بچے اپنے مشاہدات کی بنا پر تحریری یا زبانی رپورٹ پیش کرتے تھے کہ کیا دیکھا اور کیا سیکھا۔

جامعہ میں ہر سال قومی ہفتہ ۱۲ اپریل کو جلیان والا باغ کے شہیدوں کی یاد میں بڑے جوش و خروش سے منایا جاتا تھا۔ جامعہ کے ہر ادارے میں ایک باضابطہ پروگرام بنایا جاتا تھا۔ اس دن تمام ملازموں حتیٰ کہ صفائی کرم چادریوں کو بھی چھٹی دے دی جاتی تھی اور تمام کام جس میں غسل خانوں کی صفائی بھی شامل تھی، طلباء خود کرتے تھے۔ اس طرح عملاً کام کی غفلت کا احساس اور ادنیٰ سے ادنیٰ کمرچاری کے احترام کا جذبہ پیدا ہوتا تھا۔

ان باقاعدہ مشاغل کے علاوہ بعض ہنگامی نوعیت کے سماجی کاموں میں جامعہ کے طلباء اور اساتذہ حصہ لیتے تھے اور ان میں ڈاکٹر صاحب بھی شریک ہوتے تھے۔ ایک بار دریائے جنا کے سیلاب کی زد میں قریب کا گاؤں اوکھلا اگیا۔ اس موقع پر جامعہ کی پوری برادری گاؤں کو بارڈھ سے بچانے کے لیے کمر بستہ ہو گئی اور سب نے مل کر اس پینے کو مضبوط کر دیا جس کے ٹوٹنے سے گاؤں کے باشندوں کو بہت نقصان پہنچتا۔ اسی طرح جامعہ والوں نے مل جل کر اس راستے کو قابل استعمال بنادیا جو جامعہ کی مرکزی عمارت سے سیدھا قریبی نہر کی طرف جاتا تھا۔ یہ راستہ بہت اونچا نیچا تھا اور اس کے بیچ میں ایک چوڑا اور گہرا گڈھا تھا۔ اساتذہ اور طلباء نے اپنی محنت سے اس گڈھے کو بھر دیا اور راستے کو ہموار کر دیا۔ سماجی خدمت کو ڈاکٹر صاحب تعلیم کا ایک اہم جز سمجھتے تھے۔ یہ اس کی عملی مثالیں ہیں۔

ثانوی تعلیم کی منزل پر صلاحیتوں کے لحاظ سے طلباء میں فرق و امتیاز نمودار ہونے لگتا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر ان کے لیے ڈاکٹر صاحب الگ الگ نصابوں کی پیروی کرتے تھے۔ مگر اس وقت جامعہ کے وسائل نے اس نظریے کو عملی جامہ پہنانے کی اجازت نہیں دی۔ تاہم ڈاکٹر صاحب نے مدرسہ ثانوی کے اساتذہ کو تقویٰ معنی طریقہ تعلیم Assignment

Method اپنانے کی ترغیب دی تاکہ طلباء اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق دیے ہوئے کام کو

پورا کر سکیں۔ سائنس کے طلباء کو چھوٹے پیمانے پر چند مصنوعات بنانے کی ٹریننگ کا انتظام بھی کیا گیا۔ یہ لڑکے مدرسے کی کارگاہ میں روزہ مہرہ کام آنے والی چیزیں جیسے پتھر، مارتیل بناتے تھے۔ اس سے مدرسے کو کچھ آمدنی بھی ہو جاتی تھی۔ مدرسہ ثانوی کے طلباء بھی اسی قسم کے سماجی اور غیر نصابی مشاغل میں حصہ لیتے تھے، جن کا ذکر مدرسہ ابتدائی کے سلسلے میں کیا جا چکا ہے۔

اعلیٰ تعلیم کے میدان میں جامعہ کے دو ہی ادارے ایسے تھے جنہیں ڈاکٹر صاحب کی رہنمائی میں کام کرنے کا موقع ملا۔ اول: کالج جو علی گڑھ میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے نام سے سب سے پہلے قائم ہوا تھا۔ دوم: استادوں کا مدرسہ جو بنیادی قومی تعلیم کے اصولوں کی روشنی میں استاد تیار کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء میں کھولا گیا۔ اس وقت جامعہ کالج میں طلباء کی تعداد بہت کم تھی۔ اس میں بی۔ اے کے معیار کی تعلیم کا انتظام تھا۔ اس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ عام رواج کے خلاف انگریزی کے بجائے ذریعہ تعلیم اردو تھا۔ دوسری خصوصیت یہ تھی کہ جہاں مسلم طلباء کے لیے دینی تعلیم لازمی تھی، وہاں ہندو طلباء کو لازمی طور پر ہندو اخلاقیات کا درس لینا پڑتا تھا۔ اردو کے ذریعے اعلیٰ تعلیم کا انتظام کرنا خاص مشکل مسئلہ تھا۔ اس وقت پورے ہندوستان میں صرف عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد ایسا ادارہ تھا جہاں اردو کے ذریعے تعلیم دی جاتی تھی۔ وہاں غیر ملکی زبانوں بالخصوص انگریزی سے ترجیح کر کے بیشتر نصابی کتابیں تیسار کی گئی تھیں مگر مغز مضمون اور اسلوب بیان کے لحاظ سے ان میں بہت کم ایسی کتابیں تھیں جو جامعہ کے تعلیمی مقاصد سے مطابقت رکھتی ہوں۔ چنانچہ جامعہ کے نزدیک اپنے طلباء کے لیے موزوں لٹریچر کی تیاری اولین ضرورت تھی۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے وقت کار کی مدد سے اس ضرورت کو کافی حد تک پورا کیا۔ اس غرض سے طباعت اور اشاعت کے لیے اردو اکاڈمی قائم کی گئی۔ اس کے ذمے ایک اور اعلیٰ کام تھا، تو سیمی پگجروں کا اہتمام۔ ہندوستان کی اعلیٰ تعلیم میں یہ ایک اہم اقدام تھا۔ رسالہ جامعہ کو جو ادبی اور علمی رسالے کی حیثیت سے ۱۹۲۳ء سے شائع ہو رہا تھا، بہتر بنایا گیا اور اس کی اشاعت میں توسیع کی گئی۔ ڈاکٹر صاحب کی کوشش تھی کہ جامعہ سے واقفیت رکھنے والوں اور اس کے کام کو سراہنے والوں کا حلقہ برابر وسیع ہوتا رہے۔ اس مقصد سے انھوں نے ایک قدم یہ بھی اٹھایا کہ کبھی کبھی وہ غیر ملکی مشاہیر کو

گیسٹ لیکچر کی حیثیت سے بلاتے اور پبلک لیکچر کا اہتمام کرتے تھے۔ اس سلسلے میں ترکی کے حسین رؤف نے، (۱۹۳۲ء) 'قاہرہ کے ڈاکٹر بہت دبی (۱۹۳۴ء) اور ترکی کی خالدہ ادیب خانم (۱۹۳۵ء) کو مدعو کیا گیا۔ اس پروگرام سے جامعہ کی شہرت میں اضافہ ہوا۔ بعد ازاں خالدہ ادیب خانم کے لیکچروں کا مجموعہ ترکی میں مغرب و مشرق کا تصادم کے عنوان سے پہلے انگریزی میں اور پھر اس کا اردو ترجمہ کتابی شکل میں شائع کیا گیا۔

یہ تھے چند طریقے جو جامعہ نے ایک بڑے دائرے میں علم کی ترویج و اشاعت کے لیے اختیار کیے۔ اس طرح کالج میں طلباء کی مضحکہ خیز کم تعداد کے باوجود جامعہ نے یونیورسٹی کہلانے کا جواز کسی حد تک حاصل کر لیا۔ چند ہی برسوں میں جامعہ کو یہ شہرت مل گئی کہ دوسری یونیورسٹیوں کے مفت بٹے میں اسے علم کی ترویج و اشاعت میں اور تعلیم کو روایتی کلچر سے مہر بوط کرنے میں کہیں زیادہ دلچسپی ہے۔

شروع میں استادوں کے مدرسے میں بھی طلباء کی تعداد بہت کم تھی۔ ذاکر صاحب نے ہندوستانی تعلیمی سنگھ کے صدر کی حیثیت سے تقریباً دس سال کام کیا۔ اس کا فائدہ اٹھا کر انھوں نے بعض صوبائی حکومتوں اور قومی اداروں کو راضی کر لیا کہ وہ اپنے یہاں بنیادی تعلیم کا کام ٹھیک طرح شروع کرنے کے لیے ہر سال چند استادوں کو جامعہ میں ٹریننگ کے لیے بھیجا کریں گے۔ اس طرح استادوں کے مدرسے میں طلباء کی تعداد کا مسئلہ کسی حد تک حل ہو گیا۔ اس مدرسے میں ہاتھ کے کام اور سماج سیوا پر بہت زور دیا جاتا تھا۔ پاس کے گاؤں اور کھلا میں اس وقت کوئی اسکول نہیں تھا۔ چنانچہ یہیں سے سماج سیوا کا کام شروع کیا گیا۔ مدرسے کے اساتذہ اور طلباء نے مل کر گاؤں کی چوپال میں بچوں کی تعلیم کا انتظام کیا۔ اس گاؤں میں تعلیم کی کوئی روایت نہیں تھی۔ اس لیے پہلے گاؤں والوں کو تعلیم کی طرف راغب کرنا ضروری تھا۔ اس غرض سے ان سے انفرادی اور جماعتی طور پر ملاقات کی گئی۔ گاؤں میں صفائی کی ہم چلائی۔ بچوں کے جسم اور لباس کی صفائی کا انتظام اسکول میں کیا گیا۔ تعلیم کا باضابطہ کام شروع کرنے سے پہلے بچے اپنے کمرے کی صفائی کرتے، پھر نہ ہاتھ پاؤں دھوتے اور اسکول کی طرف سے مہیا کیا ہوا صاف لباس پہنتے تھے۔ گاؤں والوں کو جماعتی زندگی کی ذمے داریوں کا احساس دلانے اور منور بنج

کے لیے کبھی جلسے کیے جاتے اور بچوں کو بھی کچھل پر درگرم پیش کرنے کی ترغیب دی جاتی تھی۔
 ذاکر صاحب کی کوشش سے کچھ عرصے بعد اسکول کی اپنی عمارت بھی تیار ہو گئی۔ شروع شروع میں
 اس اسکول کو چلانے کی پوری ذمہ داری استادوں کے مدرسے کے طلباء اور اساتذہ کی تھی۔
 مگر بعد میں ایک کل وقتی استاد کا بھی تقرر کر دیا گیا۔

استادوں کی ٹریننگ کے نصاب تعلیم میں خاص جگہ ہاتھ کے کام اور اس کے تعلیمی
 امکانات کی وضاحت کو دی گئی، کیونکہ اگر اُسے میکانیکی طور پر کیا جائے تو اس سے ذہن کی
 تربیت نہیں ہوتی اور وہ تعلیم کا مقصد پورا نہیں کرتا۔ ذاکر صاحب نے بار بار دہرایا ہے کہ
 ہاتھ کا کام ہی کیا، وہ کام بھی جسے عرف عام میں ذہنی کام کہتے ہیں یعنی پڑھائی لکھائی اگر بغیر ذہن
 پر زور ڈالے محض ڈھکے کے طور پر کیا جائے تو ذہنی تہذیب و تربیت کا وسیلہ نہیں بن سکتا۔
 اس لیے وہ تعلیمی کام نہیں ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس کی انجام دہی کی ہر منزل پر کیوں اور
 کیسے کا جواب معلوم کیا جائے۔ اس کا سماجی اور اخلاقی پہلو استعمال کیے جانے والے ساز و سامان
 کی پہچان اور اس کی تیاری اور فراہمی سے متعلق ضروری معلومات وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن سے
 کام کرنے والا روشناس ہوگا تبھی تعلیم کا حق ادا ہو سکے گا۔ بنیادی تعلیم میں اسے ربط کا اصول
 کہتے ہیں۔ استادوں کے مدرسے میں جن کاموں کے سکھانے کا انتظام کیا گیا، وہ تھے کتبی،
 بنائی، بنجاری، باغبانی، گتے کا کام، کانغ سازی اور مٹی کا کام۔ یہ بھی حرنے ہماری روزمرہ کی
 زندگی کے لیے اہم ہیں۔ ذاکر صاحب کی ترغیب اور بہت افزائی سے حرنے اور آس پاس کے
 ماحول سے ربط دے کر اسباق مرتب کیے گئے۔ اس امید کے ساتھ کہ وہ بچوں کی ذہنی تربیت
 کے کام آئیں گے۔ اس طرح مدرسے کے اساتذہ اور طلباء نے بنیادی مدرسوں کے لیے لڑچکر تیار
 کرنے میں پہل کی۔ ذاکر صاحب بنیادی تعلیم کی کامیابی کے لیے استادوں کی ٹریننگ اور تعلیمی
 مواد کی تیاری کے کام کو اولیت دیتے تھے۔ اس کام میں انھوں نے خود استادوں کے مدرسے
 کا ہاتھ بٹایا۔ شروع میں ہر سال ”بنیادی تعلیم کے اصول“ کے موضوع پر لیکچرول کا ایک سلسلہ
 ہوا کرتا تھا، جس سے طلباء کے علاوہ بعض اساتذہ بھی فائدہ اٹھاتے تھے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ اس آرزو اور امید کے ساتھ عالم وجود میں آئی تھی کہ وہ ایک ایسے

نظام تعلیم کے ارتقاء کا وسیلہ بنے گی جو عقیدہ اور علم کا ایک جیتا جاگت متحرک سنگم ہوگا۔ یہ اس نظریے کی تشکیل تھی جس کے نزدیک جدید یونیورسٹی اور دینی درس گاہ کے مابین فہم و فہم ممکن ہے۔ قومیت کے علمبردار علماء کا یہ بنیادی مفروضہ تھا۔ ذاکر صاحب اس آرزو کو کس حد تک حقیقت بنانے میں کامیاب ہوئے، یہ ایک اہم سوال ہے۔ وہ اپنی تقریروں اور خطبوں میں برابر اس کا اعادہ کرتے رہے اور انھوں نے جامعہ کی تعلیم میں شعوری طور پر اس کی کوشش بھی کی۔ مگر سماجی، سیاسی اور اقتصادی دباؤ ایسے تھے کہ اگر وہ اپنی طبیعتی میاں روی کے باوجود راست اقدام کرنا بھی چاہتے تب بھی اس امید کے برآئے کا امکان کم تھا۔ تاہم اس منزل کی طرف انھوں نے جو بھی قدم اٹھائے، وہ ان کی دانشوری، تدبیر اور اخلاقی جرات کے ثبوت ہیں۔ انھیں جو بھی کامیابی ہوئی، اس میں اس حقیقت کا بڑا دخل ہے کہ انھیں اپنے رفقاء کا تعاون حاصل کرنے کا گڑ آتا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ ان میں سے کون کیا کر سکتا ہے اور کیا اُس کے بس سے باہر ہے۔ وہ ان میں یہ اعتماد پیدا کرنے میں کامیاب ہوئے کہ وہ انھیں سیدھے راستے پر لے جائیں گے، وہ ان کی ذاتی زندگی میں اسی قدر دلچسپی رکھتے ہیں جیسی جامعہ کے کام میں اور ان کی عزت اور قدر کرتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ جامعہ کے اساتذہ اور کارکن جوش، دلولہ اور لنگن کے ساتھ اپنے فرائض منصبی ادا کرتے رہے۔ دوسری اہم چیز یہ تھی کہ ہر شخص محسوس کرتا تھا کہ اسے منکر عمل کی پوری آزادی ہے، وہ اپنی بات بے خوف و خطر کہہ سکتا ہے، فرائض کی عمل آوری میں اپنی اپنی سہولت سے کام لے سکتا ہے۔ کسی بندے کے دھڑلے کا پابند نہیں ہے، اسے پہل کرنے کی آزادی ہے اور اسے یقین تھا کہ اس کے لیے ذاکر صاحب سے داد اور امداد ملے گی۔ یہی وجہ ہے کہ مسائل کی تنگی کے باوجود بعض معمولی صلاحیت کے کارکنوں نے حیرت انگیز کارنامے انجام دیے۔

مجموعی طور پر دیکھیے، تو ذاکر صاحب کی سربراہی کے دوران جامعہ کی پہچان اس کے علمی کارنامے سے نہیں بلکہ سماجی خدمت کے کام سے ہوتی تھی جو تعلیمی ادارے کو سماج سے جوڑتا ہے۔ اس کی ایک بدیہی مثال آزادی کے بعد ہونے والے فساد کے دوران جب چاروں طرف کشت و خون کا بازار گرم تھا، جامعہ والوں کے جرات مندانہ اقدام میں ملتی ہے کہ اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر مظلوموں کی خدمت میں مصروف ہو گئے۔ اس کے علاوہ جامعہ کی ایک اور پہچان

تھی، یہاں کے تربیت یافتہ طلباء جو اپنے اخلاق، اطوار اور چال ڈھال سے صاف طور پر پہچانے جاتے تھے۔

ذکر صاحب کے عہد کے بعد جامعہ کی یہ امتیازی خصوصیات کم و بیش ایک مدت تک برقرار رہیں۔ لیکن رفتہ رفتہ انحطاط آتا گیا۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔ میرے خیال میں سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ آزادی کے بعد ملک کے حالات اتنی تیزی سے بدلے کہ اب جامعہ پہلے کی طرح آزادی کے ساتھ کام نہیں کر سکتی تھی۔ تعلیمی آزادی جامعہ کے وجود کا سنگ بنیاد تھی۔ ۱۹۴۸ء تک جامعہ اپنے اس بنیادی اصول پر ڈٹی رہی کہ کسی قسم کی سیاسی یا سرکاری دخل اندازی کو گوارا نہیں کرے گی۔ لیکن بدلے ہوئے حالات میں پبلک کی امداد کا سہارا کمزور پڑ گیا۔ وہ لوگ جو جامعہ کو چلانے میں مالی مدد دیتے تھے یا تو ترک وطن کر کے پاکستان چلے گئے یا اتنے خستہ حال اور نامراد ہو گئے کہ مدد دینے کے قابل نہ رہے۔ اس نازک صورت حال میں مجبوراً جامعہ کو سرکاری امداد کا سہارا لینا پڑا۔ جوں جوں امداد میں اضافہ ہوتا گیا، پابندیاں بڑھتی گئیں اور آزادی عمل میں کمی ہوتی گئی۔ نتیجے کے طور پر نجی آپج سے کام لینے اور پہل کرنے کے امکانات کم ہوتے گئے اور بتدریج اساتذہ اور طلباء کے محرکات اور اعمال وہی ہوتے گئے جو دوسرے تعلیمی اداروں کا چلن ہے۔ ذکر صاحب نے جامعہ کی سلور جوبلی (۱۹۴۶ء) کے موقع پر اپنی رپورٹ میں کہا تھا:

”بہر حال جامعہ نے اپنی ابتداء تک کی زندگی میں تعلیم کو تمام غیر تعلیمی خارجی اثرات سے جو تعلیمی آزادی میں حائل ہوں، محفوظ رکھنے کو اپنا اصول جانا ہے۔ اور امید ہے کہ آنے والے دور میں کہ شاید تنگ دستی کی وجہ مسائل کی فراوانی کا دور ہو اور رک رک کر آگے بڑھنے کی جگہ جلد جلد قدم اٹھانے کا موقع ملے، جامعہ کے کارکن اس اصول کو ہاتھ سے جانے نہ دیں گے۔“

مگر افسوس! یہ نہ ہو سکا اور شاید جو بھی نہیں سکتا تھا۔ جامعہ سرکاری مدد کے سہارے جس ڈھلوان راستے پر چل پڑی تھی، پھر قدم کو بریک لگانا مشکل تھا۔ آج جامعہ میں جو کچھ ہو رہا

ہے وہ اسی اقدام کا نتیجہ ہے۔ تمام اچھے اداروں کا شاید یہی مقدر ہے۔ گرو دیو راجندر ناتھ ٹیگور کی دشو بھارتی بھی اسی کی ایک عبرت نامک مثال ہے۔

جامعہ ملیہ کے علاوہ ڈاکٹر ذاکر حسین کا دوسرا اہم تعلیمی کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے گاندھی جی کی وار دھا اسکیم کو بنیادی قومی تعلیم کا رنگ روپ دیا اور اُسے پورے ملک کے لیے قابل قبول اور قابل عمل بنایا۔ اور یہ وہ کارنامہ ہے جس سے پورے ملک میں نام ہوا۔ آل انڈیا انڈین نیشنل کانگریس نے اپنی تحریک آزادی کے سلسلے میں قومی تعلیم کی اہمیت پر ۱۹۰۶ء سے زور دینا شروع کیا۔ اس وقت تک ملک کے یہی خواہوں کو احساس ہو گیا تھا کہ انگریزی سرکار کا تلم کیا ہوا تعلیمی نظام برطانیہ کے محدود اور مضرت رسا مقاصد کو پورا کرتا ہے اس سے برطانوی حکومت کو ہندوستان میں کم خرچ سے دفتری کام چلانے کے لیے ملازم مل جاتے ہیں۔ نیز خیر خواہوں اور وفاداروں کی ایک جماعت تیار ہو جاتی ہے، اور یہ لوگ بقول لارڈ میکالے رنگ روپ کے لحاظ سے ہندوستانی، مگر کلچر کے اعتبار سے برطانوی ہوتے ہیں۔ ان ہندوستانیوں کو اتنا فائدہ ضرور ہوتا تھا کہ انھیں روزی مل جاتی تھی۔

اکبر آبادی کے نزدیک تعلیم یافتہ آدمی کی زندگی کالب لباب یہ تھا:

بی اے کیا، نوکر ہوئے، پشن ملی اور مر گئے

تحریک عدم تعاون اور تحریک ترک موالات کے زمانے میں کمی تعلیمی ادارے منجمد جامعہ ملیہ اسلامیہ کانگریس کے زیر اثر تلم ہوئے۔ مگر بوجہ جتنا کی تعلیم کا کوئی مقول خاکہ نہیں بنایا جاسکا۔ جب حکومت ہند ایکٹ ۱۹۳۵ء کے مطابق ۱۹۳۷ء میں عام انتخابات ہوئے اور نتیجے میں سات صوبوں میں کانگریس برسر اقتدار آئی، تو قومی تعلیم کے مسئلے پر غور و فکر کر کے اُس کا ایک عملی ڈھانچہ بنانے اور اسے نافذ کرنے کا موقع ہاتھ آیا۔ گاندھی جی نے قومی زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح اس میدان میں بھی رہنمائی کی۔ انھوں نے اپنے ہفتہ وار اخبار ہرچن کے توسط سے ملک کے ماہرین تعلیم کے سوچ بچار کے لیے دو تجاویز پیش کیں:

- ۱۔ ابتدائی تعلیم کی مدت کم از کم سات سال ہونی چاہیے جس میں انگریزی کو چھوڑ کر میٹرکولیشن کے معیار کے تمام مضامین شامل ہوں۔ مزید کوئی ایسا حزمہ سکھایا جائے جس سے کچھ کمایا جاسکے اور جس کے ذریعے علم کے تمام شعبوں میں لڑکے اور لڑکیوں کی ذہنی نشوونما ہو سکے اور یہ اس تعلیم کی جگہ لے سکے جو آج پرائمری، مڈل اور ہائی اسکول تعلیم کے نام سے جانی جاتی ہے۔
- ۲۔ مجموعی طور پر ایسی تعلیم خود کفالتی ہو سکتی ہے اور اُسے چھوٹا چاہیے۔ اصل میں خود کفالت ہی اس کی پہلی کسوٹی ہے۔

گاندھی جی نے خود کفالت کی وضاحت اس طرح کی کہ طالب علم کی محنت سے اس کی تعلیمی فیس ادا ہو جائے۔

گاندھی جی کی ان تجاویز کی بنیاد اس نظریے پر قائم تھی کہ ہندوستان کی نجات دیہات کی ترقی پر منحصر ہے، جہاں ملک کی بہت بڑی اکثریت آباد ہے اور اس ترقی کا راز دیہی صنعتوں کی منصوبہ بندی اور اہمیت میں پنہاں ہے۔ اگر گاؤں کے حرفوں اور کاموں کو سانس ڈھنگ سے ترقی دی جاسکے، تو نہ صرف اقتصادی زندگی بلکہ ذہنی اور اخلاقی زندگی بھی مالا مال ہو جائے گی۔ اس لیے گاؤں بایوں کی تعلیم میں مرکزی جگہ دیہی حرفوں کو دینی چاہیے تاکہ انھیں سائنٹیفک طریقے سے ترقی دی جاسکے اور اس کی کامیابی کا ثبوت یہ ہو گا کہ اسکول میں اس طرح جو چیزیں بنائی جائیں گی ان میں تعلیم کا خرچ نکل آئے گا اور ریاست کی مالی دشواریوں کے باوجود سب بچوں کی تعلیم کا انتظام ہو سکے گا۔ اس قسم کی تعلیمی اسکیم گاندھی جی کے دیہی تعمیراتی پروگرام میں ٹھیک ٹھیک بیٹھتی تھی۔

چنانچہ گاندھی جی نے ۲۲/۲۳ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو اپنی تجاویز پر غور کرنے کے لیے قومی تعلیم کا کام کرنے والوں کی ایک کانفرنس وردھا میں بلائی جس میں ذاکر صاحب نے بھی شرکت کی۔ اس کی صدارت خود گاندھی جی نے کی۔ دو روز کے غور و بحث کے بعد کانفرنس نے مندرجہ ذیل قراردادیں پاس کیں :

- ۱۔ عام طور پر سب کو سات سال تک مفت اور لازمی تعلیم دینے کا انتظام

کیا جائے۔

۲۔ ذریعہ تعلیم مادری زبان ہونا چاہیے۔

۳۔ اس تمام مدت میں تعلیم کا مرکز کوئی حرفہ یا دستکاری ہو اور بچے میں جو دوسری صلاحیتیں پیدا کی جائیں یا اور جو کچھ سکھایا جائے، وہ اس مرکزی دستکاری یا حرفے سے، جو اس بچے کے ماحول کے مطابق چُنایا گیا ہو، گہرا ربط اور تعلق رکھتا ہو۔

۴۔ اُمید ہے کہ یہ نظام تعلیم آگے چل کر اس قابل ہو جائے گا کہ اس سے استاد کا خرچ نکل آئے گا۔

ان قراردادوں کے مطابق مفصل نصاب بنانے کا کام ایک کمیٹی کے سپرد کیا گیا اور ڈاکٹر ذاکر حسین کو اس کا صدر مقرر کیا گیا۔

کانفرنس میں ذاکر صاحب نے گاندھی جی کی تجاویز کے دوران بعض ایسی باتیں کہی تھیں، جو گاندھی جی کے پیروؤں اور بھکتوں کو بظاہر پسند نہیں آئی تھیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے بنیادی تعلیم کو خود کفالتی بنانے یا اُسے گاندھی جی کے مسلک انسا (عدم تشدد) سے جوڑنے یا یہ دعویٰ کرنے کی بے لاگ نکتہ چینی کی کہ نفع بخش کام کے ذریعے تعلیم دینے کا خیال ایک انوکھا یا اچھوتا خیال ہے۔ مگر گاندھی جی کو ذاکر صاحب کی نیک نیتی کا یقین تھا۔ جامعہ کے کام کی بنیاد پر دونوں کے مابین اعتبار اور اعتماد کا جو رشتہ قائم ہو گیا تھا، اس کے پس منظر میں دیکھیے تو شردھالوؤں (عقیدت مندوں) کے جیسے میں اس کھلی ہوئی بدعت کو ذہنی دیانتداری اور ایمانی جرات ہی سے تعبیر کیا جاسکتا تھا۔ چنانچہ گاندھی جی نے انھیں نہ صرف بنیادی تعلیم کی نصاب کمیٹی کا صدر مقرر کیا بلکہ بعد ازاں جب کانگریس نے اپنے ہری بورہ اجلاس (۱۹۳۸ء) میں باضابطہ طور پر بنیادی تعلیم کی مجوزہ اسکیم کو منظوری دے دی اور ذاکر صاحب سے درخواست کی کہ وہ گاندھی جی کی ہدایت اور نگرانی میں ایک بورڈ قائم کرنے کی فوری تدابیر اختیار کریں جو بنیادی تعلیم کا ایک مضبوط اور مرتب پروگرام بنائے اور اسے ان لوگوں سے منظور کرائے جو سرکاری یا نجی تسلیم کے ذمے دار ہیں۔ تو گاندھی جی نے جو بورڈ بنایا، اس

کی صدارت کی ذمہ داری بھی ڈاکٹر صاحب کو دی۔ اس بورڈ کا نام ہندوستانی تعلیمی سنگھ رکھا گیا۔

کانگریس کے فیصلے کے بعد بنیادی قومی تعلیم کی اسکیم کو اپنانا ہر کانگریسی حکومت کے لیے لازمی ہو گیا اور کانگریس کے ہر رکن کے نزدیک اس کا پرچار سچی قومیت کی نشانی قرار پایا۔ بنیادی تعلیم کو عملی شکل دینے کے لیے سنگھ نے طے کیا کہ سب سے پہلے استاد تیار کیے جائیں جو اُس کے نظری اور عملی دونوں پہلوؤں سے خوب واقف ہوں اور ٹریننگ کے دوران اس کا خاطر خواہ تجربہ کر سکیں۔ اس غرض سے دٹریننگ اسکول، ایک جامعہ میں ڈاکٹر صاحب کے زیر نگرانی اور دوسرا در دھامیں سنگھ کے سکرٹری آریانا ناگم صاحب کی دیکھ دیکھ میں کھولے گئے۔ ڈاکٹر صاحب نے سنگھ کے صدر کی حیثیت سے بنیادی تعلیم کے پرچار کے لیے صوبائی حکومتوں کو، خاص طور پر اُن حکومتوں کو جو کانگریس کے زیر قیادت چل رہی تھیں، نئے بنیادی اسکول کھولنے یا موجودہ پرائمری اسکولوں کو بنیادی اسکولوں میں تبدیل کرنے کے سلسلے میں صلاح و مشورہ دینا شروع کیا۔ اور اسی غرض سے ملک کے بعض قومی اداروں سے بھی رابطہ قائم کیا۔ شروع شروع میں کچھ کامیابی ہوئی۔ بعض صوبوں میں تھوڑی بہت کتر بیروت کے بعد اسکیم کو مان لیا گیا اور بغیر کافی تیاری کے اور کہیں کہیں تو ایسے لوگوں کے ہاتھوں، جنہیں اس پر پورا بھروسہ نہیں تھا، اسے چلا بھی دیا گیا۔ کہیں جھوٹے پیمانے پر اور کہیں بڑے پیمانے پر۔ کہیں یہ تجسربہ بڑی محنت سے چلایا گیا اور کہیں ذرا بے دلی سے اسے ایسے گھسیٹا گیا جیسے بس کیے کی لاج رکھنی ہو۔ ایک صوبہ یو۔ پی ایسا تھا جہاں پرائمری اسکول کے روایتی نصاب میں چند عملی مشاغل داخل کر کے تمام اسکولوں کو بنیادی اسکول قرار دے دیا گیا۔

ابھی اس تجربے کو بمشکل دو ہی سال گزرے تھے کہ دوسری عالمگیر جنگ شروع ہو گئی اور حکومت برطانیہ سے سیاسی اختلافات کی بنا پر کانگریسی حکومتوں نے استعفا دے دیا۔ اس کا بنیادی تعلیم پر اتنا بُرا اثر نہیں ہوا جیسا کہ اندیشہ تھا۔ بہار کے ایک چھوٹے سے علاقے میں جہاں پہلے بنیادی اسکول قائم کیے گئے تھے، بدستور چلتے رہے۔ بمبئی میں ڈائریکٹر آف ایجوکیشن کی ناموافق رائے کے باوجود بنیادی اسکول بند نہیں کیے گئے، البتہ اور اسکول

نہیں کھولے گئے۔ یو۔ پی میں جس شکل میں بنیادی تعلیم کو چلایا گیا تھا اسے برقرار رکھا گیا۔ مدرسہ اس اور صوبہ سرحد شروع ہی سے اس اسکیم میں کوئی خاص دلچسپی نہیں لے رہے تھے۔ صوبہ اڑیسہ میں بہاں حکومت اسے محض آزمائشی طور پر چلانے کے لیے راضی ہوئی تھی، تمام بنیادی اسکولوں کو یکم مارچ ۱۹۴۱ء سے بند کرنے کا حکم جاری کر دیا گیا۔ سی۔ پی میں تمام بنیادی اسکول جنھیں سرکاری اصطلاح میں دیا مندر کہا جاتا تھا، لوکل باڈیز (مقامی حکومتی ادارے) چلا رہے تھے، وہ بُرے پھلے ڈھنگ سے چلتے رہے۔

ہندوستانی تعلیمی سنگھ کو جو کام سپرد کیا گیا تھا، اس کی انجام دہی کے لیے ضروری تھا کہ مرکزی حکومت اور ملک کی اہم تعلیمی تنظیموں کو راضی کیا جائے کہ وہ بنیادی تعلیم کو مروجہ تعلیم کا نم البدل مان لیں۔ ذاکر صاحب نے اس معاملے میں اہم رول ادا کیا۔ جب ذاکر حسین کیٹی رپورٹ 'جس میں بنیادی قومی تعلیم کی روپ دیکھا اور نصاب شامل تھا' منظر عام پر آئی تو اس کے بارے میں ملک کی مختلف تنظیموں، تعلیمی انجمنوں اور کارکنوں نے رائے دینی شروع کی، موافقت میں بھی اور مخالفت میں بھی۔ سیاسی عقائد کی بنا پر بعض جماعتوں نے پُر زور تائید کی تو بعض نے اسے سماجی تناد اور فساد کا پیش خیمہ قرار دیا۔ چند لوگ ایسے بھی تھے، جنھیں خالص تعلیمی لحاظ سے بعض قابل غور خامیاں نظر آئیں۔ ان سب لوگوں کو مطمئن کرنا بڑا مشکل لیکن ضروری کام تھا۔

بنیادی تعلیم میں حرفے کی اہمیت سے تعلق طرح طرح کی غلط فہمیاں اور بدگمانیاں ظاہر کی گئیں۔ ذاکر صاحب شروع سے کہتے آئے تھے کہ حرفے سے مراد ہاتھ کا کام ہے اور ان کے نزدیک بنیادی اسکول 'کام کا مدرسہ' ہے، ایک ایسی جگہ جہاں کام کے ذریعے سکھا اور سکھایا جاتا ہے۔ یہاں جس چیز پر زور دیا جاتا ہے وہ ہے سیکھنا، پکا اور سچا۔ بنیادی تعلیم میں حرفے کا مطلب ہے ایسا کام جس سے ذہن کی تربیت ہو اور آدمی اچھا بنے۔ آدمی کا ذہن اپنے کیے کو پرکھ کر اس کے اچھے بُرے پر نظر رکھ کر ترقی کرتا ہے لیکن اس کے لیے ایک شرط ہے کہ وہ کام کا پورا پورا احق ادا کرے۔ اس کام کی ڈسپلن کو اپنے اوپر اوڑھ لے، ذہن پر زور ڈالے کہ کیا کرنا ہے اور کس طرح اور کام کے دوران اس کی

اچھائی بُرائی کو برابر جانچتا رہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ کام کسی ایسی قدر کی خدمت کرے جو ہماری خود غرضی سے پرے ہو۔ اس سے آدمی بنتا ہے، یعنی اپنا اخلاق سنواڑتا ہے۔ مزید پچھے کام کا مدرسہ، بچوں کو بل کر کام کرنے، ایک دوسرے کو سہارا دینے کا گڑ سکھاتا ہے کہ یہ ایک اچھے سماج کا تقاضا ہے، ایک ایسا سماج، جس میں ہر آدمی کوئی کام کا کام کرتا ہے، اس کام کو اپنا سماجی منصب اور اخلاقی فرض جانتا ہے۔ ایسے سماج میں کوئی سختی نہیں ہوتا، چونکہ کی طرح کہ دوسروں کا خون پی کر زندہ رہے۔

لازمی طور پر حکومت ہند کو بنیادی تعلیم کی اسکیم سے دلچسپی ہونی چاہیے تھی۔ چنانچہ سینٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن نے، جس کا کام تعلیمی معاملات میں سرکار کو صلاح و مشورہ دینا ہے، اس اسکیم پر غور کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء میں ایک ذیلی کمیٹی مقرر کی۔ اس کے ممبر ڈاکٹر ذاکر حسین بھی تھے۔ پروفیسر محمد مجیب کے الفاظ میں "اس کمیٹی میں ڈاکٹر صاحب کی پوزیشن کچھ اس امیدوار کی سی تھی، جسے متعزوں کے سامنے اپنے مقالے کی پیر دی کرنی ہو۔" اُن جھوٹے پچھے، غلط فہمی یا شک و شبہ پر مبنی اعتراضات کی بابت، جو مختلف گروہوں کی طرف سے اٹھائے جا رہے تھے، ڈاکٹر صاحب کمیٹی کو اطمینان دلانے میں کامیاب ہوئے۔ خاص خاص اعتراضات یہ تھے:

۱۔ تعلیم کو خود کفالتی بنانے کی ننگ و دو میں بنیادی مدرسہ کا رخانا بن جائے گا۔ اور وہاں تعلیم حاصل کرنے کے بجائے بچوں کو بندھوا مزدور بنادیا جائے گا۔ اسی سے بڑا ہوا اعتراض تھا کہ بنیادی تعلیم کے ذریعے ملک کی بے روزگاری ختم کرنے کا دعویٰ نادانی پر مبنی ہے۔

۲۔ مجوزہ اسکیم میں مذہبی تعلیم کو کوئی جگہ نہیں دی گئی ہے۔ ڈر ہے کہ اس سے لادینیت کو فروغ ہوگا۔ اس اعتراض کے کرنے میں خاص طور پر بعض مسلم گروپ پیش پیش تھے

۳۔ بنیادی مدرسوں میں لڑکے لڑکیوں کی غلط تعلیم سے اخلاقی گراؤٹ کا خطرہ لاحق ہے۔

کیٹی نے آخر کار بنیادی تعلیم کی اسکیم کو تسلیم کر لیا جس شکل میں ذاکر صاحب نے اُسے پیش کیا تھا۔ البتہ مفت اور لازمی تعلیم کی مدت کو سات سال سے بڑھا کر آٹھ سال کی سفارش کی۔ مگر اس سفارش کا دوسرا ٹکڑا اتنوش ناک تھا کہ اس مدت کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ پانچ سال کا جوئر بیک اسکول اور تین سال کا اینئر بیک اسکول۔ ذاکر صاحب اس پر راضی نہیں تھے، کیوں کہ انھیں ڈر تھا کہ اس کا نتیجہ عملاً یہ ہوگا کہ سرکار عام تعلیم کے لیے صرف پانچ سال کا ہی انتظام کر کے مطمئن ہو جائے گی۔ اور اس طرح تعلیم نہ صرف ادھوری رہ جائے گی بلکہ بے نتیجہ ثابت ہوگی۔ بعد کے واقعات نے بتایا کہ ذاکر صاحب کا یہ اندیشہ صحیح تھا۔ ابھی تک جب کہ بیسویں صدی ختم ہونے والی ہے ملک ہمہ گیر ابتدائی تعلیم کے نشانے تک نہیں پہنچا ہے۔ بعد ازاں سینٹرل ایڈوائزری بورڈ آف ایجوکیشن نے بھی ان سفارشات کو منظور کر لیا۔ اور جنگ کے بعد تعلیم کو ترقی دینے کے لیے جو منصوبہ بنایا گیا اُس میں انھیں شامل کر لیا۔ اس منصوبے کو عام طور پر سارنٹ پلان (۱۹۴۷ء) کے نام سے جانا جاتا ہے۔

بنیادی تعلیم کے نفاذ اور اس کی توسیع میں ایک رکاوٹ مسلمانوں کی طرف سے اس کی مخالفت تھی۔ اس کے کئی وجوہ تھے، زیادہ تر سیاست یا غلط فہمی کی بنا پر۔ لیکن یہ بھی سچ ہے کہ مخالفت میں شدت پیدا کرنے میں بعض صوبوں کی کانگریسی حکومتوں کی تنگ نظری اور گاندھی جی کے پیروؤں میں سے بعض جو شیٹلے کار کرتاؤں کی نادانی کا بھی ہاتھ تھا۔ کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین سیاسی اختلافات کی وسیع تر ہوتی ہوئی خلیج بنیادی طور پر اس رویے کی بڑھتی جو مسلمانوں نے عام طور پر بنیادی تعلیم کے خلاف اپنا رکھا تھا۔ یو۔ پی کی سرکار اُردو کے ساتھ خاصانہ سلوک کر رہی تھی۔ سی۔ پی میں بنیادی اسکولوں کو سرکاری طور پر دیا مند کہا جاتا تھا۔ بنیادی اسکولوں میں ہر جگہ مٹکی اور چرنے پر زور دیا جاتا تھا جسے گاندھی جی کے موشی مسلک کی تبلیغ کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ ان باتوں کی بنا پر مسلمانوں کو بنیادی تعلیم کے خلاف آسانی سے بٹھرایا جاسکتا تھا کہ ان کی تہذیب خطرے میں ہے اور وہ ہندو تہذیب میں دغ ہو جائے گی۔ بہت کم لوگوں نے اس نصاب کا تہذیبی نقطہ نظر سے جائزہ لینے کی زحمت گوارا کی، جو ذاکر حسین کیٹی نے بنیادی اسکولوں کے لیے مرتب کیا تھا۔ ورنہ مسلمانوں کا یہ اندیشہ ختم

ہو جاتا، کیوں کہ اس میں مسلمانوں کی تہذیب اور اسلامی تعلیمات ”کو جیسی اہم جگہ دی گئی ہے ویسی پہلے کبھی پرانہری نصاب تعلیم میں نہیں دی گئی تھی۔ مسلمان ہونے کے ناتے ذاکر صاحب کی ذمہ داری میں اور اضافہ ہو گیا کہ وہ مسلمانوں کو بنیادی تعلیم کے اغراض و مقاصد کے بارے میں اطمینان دلائیں۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کی گاندھی جی اور قومی تحریک سے وابستگی ہونے کے باوجود مسلمانوں کے اس حلقے میں بھی جو کانگریس کا مخالف تھا، انھیں عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ لوگ جانتے تھے کہ ذاکر صاحب نے اپنی زندگی مسلمانوں کی تعلیم کے لیے وقف کر دی ہے، ان کی نیک نیتی اور خلوص پر شبہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ پھر ان کی قربانی، میانہ روی اور روش صلح کل کے سبھی قائل تھے۔ یہی وجہ تھی کہ انھیں مخالفت کا نشانہ کبھی نہیں بنایا گیا۔ مسلم لیگ کے رہنما بھی ان کی دانشوری اور بالغ نظری کے مستحق تھے۔ چنانچہ بنیادی تعلیم کے بارے میں ذاکر صاحب کی بات سننے اور اس پر غور کرنے سے انھیں پرہیز نہیں تھا۔ یہی وجہ تھی کہ جب آل انڈیا مسلم ایجوکیشن کانفرنس نے ۱۹۳۸ء میں مفت اور لازمی تعلیم کے مسئلے پر غور کرنے کے لیے ایک ذیلی کمیٹی مقرر تو صلاح و منظورے کے لیے ذاکر صاحب کو بھی شرکت کی دعوت دی۔

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی یہ ذیلی کمیٹی بھی بنیادی تعلیم کے بارے میں پھیلے ہوئے اُن مشکوک و شبہات سے پاک نہیں تھی، جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ ذاکر صاحب نے حسن تدبیر سے کام لے کر بالآخر کمیٹی سے منوالیا کہ انھیں بنیادی تعلیم کے بنیادی اصولوں سے اتفاق ہے۔ مگر اس نے وردھا ایکم کو اس کی موجودہ شکل میں ماننے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ کمیٹی کی رپورٹ میں سفارش کی گئی کہ ابتدائی تعلیم کی مدت سات سال سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ اس دوران مادری زبان کے ذریعے تعلیم دی جائے، اور تعلیم کے عمل میں کسی مفید ہاتھ کے کام کا سہارا لیا جائے اور آخر میں مخالفین کی تشفی کے لیے یہ جملہ درج کر دیا گیا کہ وردھا ایکم کو اس کی موجودہ شکل میں رد کر دینا چاہیے۔ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس (۱-۳ اکتوبر ۱۹۳۸ء) میں جو پٹنہ میں ہوا، ذیلی کمیٹی کی سفارشات پر مبنی قرارداد کو منظور دے دی گئی۔ اس وقت کی مقررہ فضا میں مسلمانوں کے اس ادارے سے بنیادی تعلیم کے بنیادی اصولوں کو منوالینا ایک اہم

کا میانی بچھنا چاہیے۔

بنیادی تعلیم کے شروع کے چند برسوں میں جب کہ کانگریس سات صوبوں میں برسرِ اقتدار تھی، ڈاکر صاحب بہت مصروف رہے۔ ان صوبوں میں کانگریس کے فیصلے کے بموجب بنیادی تعلیم کا کام شروع کرنا ضروری تھا۔ حکومت کے بیشتر اہل کار جن سے اس کا براہ راست تعلق تھا، بنیادی تعلیم کی اپرٹ کو نہیں سمجھتے تھے، یا اس کے قائل نہیں تھے۔ اس قسم کے لوگ ڈاکر صاحب کے پاس آیا کرتے تھے۔ وہ بنیادی تعلیم کے اصولوں پر بحث کرتے اور ان کو عملی شکل دینے کے لیے ڈاکر صاحب کی رہنمائی چاہتے تھے۔ ڈاکر صاحب کو اکثر ان صوبوں میں خود جا کر افسرانِ متعلقہ کے ساتھ تبادلہٴ خیال کرنا پڑتا تھا۔ غرض اس زمانے میں ڈاکر صاحب کی زندگی کم و بیش بنیادی تعلیم کے لیے وقف ہو گئی تھی۔ جامعہ اور دوسری دلچسپیوں کے لیے بہ مشکل وقت نکلتا تھا۔ چونکہ بنیادی تعلیم کا کام پورے ملک سے تعلق رکھتا تھا اس لیے اسے فوجیت دینا ضروری تھا۔ صوبوں میں کانگریسی حکومتوں کے خاتمے کے بعد بنیادی تعلیم کو وسیع پیمانے پر رک گئی اور بعض جگہ جو کام شروع ہوا تھا، اسے بند کر دیا گیا۔ پھر بھی ڈاکر صاحب ہندوستانی تعلیمی سنگھ کے صدر کی حیثیت سے بنیادی تعلیم کو فروغ دینے کا کام بڑی لگن اور صبر کے ساتھ ۱۹۴۸ء تک کرتے رہے۔ اس دس سال کی مدت میں طرح طرح کے سیاسی اور سماجی آتار پڑھاؤ آئے، جن کا اثر لازمی طور پر ان کے کام پر پڑا۔ مگر خواب سے خواب حالات میں امید کا دامن ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ آزادی کے بعد کانگریس تمام صوبوں اور مرکز میں برسرِ اقتدار آئی اور سرکاری پالیسی کے طور پر طے پایا کہ پورے ملک میں ابتدائی منزل پر بنیادی تعلیم کو رائج کیا جائے۔ لیکن اس پر سنجیدگی کے ساتھ عمل نہیں ہوا۔ کچھ توادی مسائل کی کمیابی کی وجہ سے اور زیادہ سیاسی ارادے کی کمزوری یا ذہنی خلفشار کی وجہ سے اسکیم کے عملدرآمد میں کانٹ چھانٹ ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ نام نہاد بنیادی اسکولوں میں جو تعلیم دی جاتی تھی اسے حقیقی بنیادی تعلیم سے بہت کم تعلق رہ گیا تھا، کچھ عرصے بعد رہا سہا بھرم بھی ختم ہو گیا۔ ایجوکیشن کمیشن (۶۶-۱۹۶۷ء) نے براہِ لطف و کرم یہ کہہ کر اس کا جنازہ نکال دیا کہ بنیادی تعلیم کے اصول ایسے ارفع و اعلیٰ ہیں کہ انھیں تعلیم کی ہر منزل پر اپنانا چاہیے، اس لیے مخصوص مدرسوں کو بنیادی اسکول کا امتیازی

نام دینا بے معنی ہے۔ یہ بنیادی تعلیم کے کفن میں آخری کیل تھی۔

ذکر صاحب نے بہت پہلے ۱۹۴۱ء میں بنیادی تعلیمی کانفرنس کے دوسرے سالانہ اجلاس میں وضاحت کی تھی کہ بنیادی تعلیم کے کام کی ذمہ داری کس کی ہے۔ انھوں نے کہا تھا:

”یہ ریاست کا کام ہے۔ یہ اتنا بڑا اور پھیلا ہوا کام ہے کہ نجی کوشش اسے سمیٹ نہیں سکتی لیکن اگر ریاست کسی ایک فررتے یا گروہ کی حکومت کا نام ہے، تو پھر یہ ایسی پلتی پھرتی جھاؤں ہے کہ تعلیم اس کے ہاتھ میں کبھی زیادہ دیر تک سیدھے راستے پر نہیں چل سکے گی۔ ہاں ریاست اگر سماجی زندگی کی اس تنظیم کو کہتے ہیں جس کی بناءً عدل پر ہو، جو خود روز اپنی اس بنیاد کو مضبوط کر کے اخلاقی ترقی کرتی جاتی ہو اور دن بہ دن اپنے شہریوں کی کوشش سے ہر گروہ اور ہر طبقہ کی ہر آدمی کی اخلاقی شخصیت کی پوری ترقی کا راستہ اس میں سہل سے اور سہل ہوتا جاتا ہو، تو پھر تعلیم ایسی ریاست کا سب سے ضروری کام ہے اس لیے کہ خود اس کی اخلاقی ترقی اس کام سے ہوتی ہے۔

..... ہمارے ملک میں ابھی اس ریاست کا بننا باقی ہے۔ پھر جب تک وہ نہیں بنتی، کیا ہم ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہیں؟“

ذکر صاحب کی رائے میں لوگوں کو اپنے طور پر اس کام کو چھوڑنے پیمانے پر سہی کرتے رہنا چاہیے۔ اسی خیلے میں آگے چل کر انھوں نے بنیادی تعلیم کے کارکنوں سے اپیل کی:

”اس کام کو تو چلانا ہی ہے اور اس طرح چلانا ہے کہ جب کوئی حکومت بنیادی تعلیم کو اپنے ہاتھ میں لینا چاہے تو وہ یہ نہ کہہ سکے کہ ہم جانتے نہیں کہ یہ کام کیسے ہوگا اور ہو بھی سکے گا یا نہیں۔ اور یہی نہیں جب حکومتیں اس کام کو سنبھال لیں اور اسے ہماری منشاء کے موافق بھی چلائیں تو کیا اس وقت ہمارا کام ختم ہو جائے گا؟ میں سمجھتا ہوں کہ نہیں..... اگر ریاست نے بنیادی تعلیم کے کام کو اپنے ہاتھ میں لے لیا، تب بھی اچھے بچہ دار اور تعلیم کے کام سے لگاؤ رکھنے والوں کی ایک فوج کی فوج اس کام کو بہتر بنانے میں حکومت کے

مدرسوں کے باہر بھی لگی ہوگی۔ وہ ایسے تجربے کر سکیں گے جو حکومت شاید اپنے کام کے پھیلاؤ کی وجہ سے نہ کر سکے اور وہ اپنے تجربوں سے، ان کی کامیابیوں سے، ان کی ناکامیوں سے حکومت کے پھیلے ہوئے تعلیمی کام کو نئی راہیں دکھاسکیں گے۔ مختصر یہ کہ غیر سرکاری لوگوں پر کام کا بوجھ آج بھی ہے اور کل بھی رہے گا۔ سیاسی ادل بدل ہوتے رہیں گے، مگر بنیادی تعلیم کا کام جلتا رہے گا، کبھی حکومت کے ہاتھوں کبھی حکومت کی مدد کے بغیر۔ بنیادی تعلیم کی تجویز میں جو چیزیں بنیادی ہیں، انھیں اب ہماری قوم، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، ہاتھ سے نہیں جانے دے گی۔

ذاکر صاحب ایک آدرش دہلی انسان تھے۔ اُن کا ایمان تھا کہ جس طرح آدمی تکمیلیت کے امکان رکھتا ہے، وہ اُن منزلوں کو پاسکتا ہے جو تخیل انسانی سے پرے ہیں، اسی طرح ادارے بھی ترقی کے لامعدود امکانات رکھتے ہیں۔ اسی ایمان کا اظہار مذکورہ خطبے میں ہوا ہے۔ یہ باتیں ان کے دل کی گہرائیوں سے پھوٹ نکلیں۔ یہ اُن کی تمتاؤں اور آشاؤں کی غمازی بھی کرتی ہیں۔ اور ایک روشن مستقبل کی طرف اشارہ بھی۔ لیکن عملی دنیا کے سنگین حقائق کی چٹان سے ٹکرا کر اُن کی امیدیں پاش پاش ہو گئیں۔ ذاکر صاحب کے تخیل کی ریاست کا بننا تو درکنار اس منزل کی طرف جانے والا کوئی نقش پا بھی نظر نہیں آتا۔ اور نہ ہی نجی کوششوں کا کوئی عملی نتیجہ لگتا ہے کہ ۱۹۴۸ء تک ذاکر صاحب کو بھی اس کا احساس ہو گیا تھا۔ اُن کی تمتا حسرت بن کے رہ گئی اور آشا زارشا میں تبدیل ہو گئی اور آخر کار انھوں نے ہندوستانی تعلیمی سنگٹھ سے اپنا رشتہ توڑ دیا۔

دس سال بعد ۱۹۵۸ء میں ٹیل میوریل لیکچر دیتے ہوئے ذاکر صاحب نے بنیادی تعلیم کی صورت حال کا ذکر جس طرح کیا اس سے ان کے دلی کرب کی کیفیت ظاہر ہوتی ہے :

”عامی تعداد میں متفرق بنیادی اسکولوں کا مشاہدہ کرنے کے بعد مجھے یہ احساس ہوا ہے کہ یہ اسکول وہ حاصل نہیں کر سکے، جو ٹھیک طرح ترتیب دیے ہوئے کام کے مدرسے میں آسانی سے حاصل ہو سکتا ہے.....

بہت سے بنیادی اسکولوں کو ہم نے محض میکانیکی کام کی کارگاہ بنانے میں

کامیابی حاصل کی ہے۔ خارجی طور پر تمام بچوں کے لیے ایک ہی کام تجویز کر دیا جاتا ہے۔ اس بندھے ٹکے کام کو اپنے جی سے کرنے کا شائبہ تک منظر نہیں آتا۔ بچے بالکل بے خبر ہوتا ہے کہ وہ کام کیوں کر رہا ہے۔ اس سے اُسے اور ساج کو کیا ملے گا۔ وہ بغیر کسی دلچسپی کے کام شروع کرتا ہے..... جس طرح بتایا جاتا ہے، 'مشین کی طرح کرتا رہتا ہے۔ اس کے سامنے کوئی مسئلہ نہیں ہوتا جس کا وہ حل ڈھونڈے۔ چونکہ اس کے پیش نظر کوئی مسئلہ نہیں ہوتا، اس لیے سوچ بچار کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔"

ذاکر صاحب نے کسی اور موقع پر بنیادی تعلیم کے کارکنوں کے مجھے کو خطاب کرتے ہوئے زیادہ صاف گوئی سے اور سخت الفاظ میں کہا تھا کہ بنیادی تعلیم کے نام سے اسکولوں میں جو کچھ ہو رہا ہے، وہ بنیادی تعلیم کے ساتھ دھوکا اور فریب ہے۔

در اصل یہ سب ایک پُر خلوص اور دُکھے ہوئے دل کی آواز ہے، 'ورنہ ذاکر صاحب کا بنیادی تعلیم کے اصولوں کی سچائی اور کھرے پن پر ہمیشہ ایمان رہا۔ البتہ ایک سوالیہ نشان ضرور ابھر کر سامنے آتا ہے کہ ذاکر صاحب نے جامعہ کے مدرسہ ابتدائے کو بنیادی اسکول کیوں نہیں بنایا؟ کیا کوئی مصلحت تھی؟ یا اور کچھ؟ ◆◆

ذاکر صاحب کی دانشوری

آل احمد مسدود

دانش درسی اس ذہنی صلاحیت کا نام ہے جو جذبے یا احساس کے بجائے عقل کو
پناہ دہر بناتی ہے۔ دانش ور کے لیے ایک ایسا مرتبہ اور منظم علم ضروری ہے جو زندگی کے
مناجات اور عجائبات میں ایک تنظیم کرتا ہے اور بنیادی اور فردی باتوں میں فرق کر سکتا ہے۔
نور جیسے ماہر سماجیات ہر قسم کا دماغی کام کرنے والے کو دانش ور کہتے ہیں اور اس لحاظ
سے طالب علم اور استاد، وکیل اور ڈاکٹر، سب دانش ور ہیں، لیکن میرے نزدیک دانش درسی
رشن خیالی کا دوسرا نام ہے۔ یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں ہوگا کہ دانش ور صرف نظری معاملات سے سروکار
لکھتا ہے۔ عمل کی دنیا سے اس کا کوئی گہرا تعلق نہیں ہوتا۔ یا یہ کہ وہ صرف قلم کا مرد میدان ہے،
حلی آدمی نہیں۔ سچی دانش درسی علم اور عقل کو رہنما بناتی ہے اور اس علم و عقل کو عملی معاملات
میں برتنی ہے۔ یہ جذبے اور احساس سے عاری نہیں ہوتی۔ جذبے اور احساس کو لگام دیتی ہے
اور اس کی طاقت سے بھی کام لیتی ہے مگر اس کے بے جا استعمال پر روک لگاتی ہے۔
سے ہے سچا ہے تک لے جاتی ہے، اے انسانی تہذیب، اخلاقی معیار، سماجی نصب العین عطا
رتی ہے۔ دانش درسی آدمی کو انسان بنانے کا دوسرا نام ہے۔ یہ گزری ہوئی دنیا کی معنویت،
مال کی افراطی میں صلاحیت اور مستقبل کے دھندلکوں میں روشنی کی کرنیں تلاش کرتی ہے،
انش درسی کی کوئی مسلسل روایت ہی سماج کی ذہنی صلاحیت، علمی معیار اور بالآخر ترقی کی

پہچان ہے۔

اُردو دنیا میں یہ روایت نشان دار نہیں کہی جاسکتی بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ پوری مشرقی دنیا کا یہی حال ہے۔ مشرقی دنیا جذبے کی غلام ہے۔ اسے ابھی عقل سے کام لینا نہیں آیا۔ وہ ماضی میں زیادہ اسیر ہے۔ حال میں وہ سراسر ماضی دیکھنا چاہتی ہے اور اس پر اپنا مستقبل تعمیر کرنا چاہتی ہے۔ وہ اپنی تاریخ اور تہذیب کو کل کاٹنا نہ سمجھتی ہے اور عالمی تہذیب اور عالمی معیاروں سے یا تو خائف ہے یا برہم۔ دانش در مشرق میں بھی ہوئے ہیں، مگر پورے سماج کو یا تو جاگیر دارانہ نظام یا ناقص تعلیم کی وجہ سے اوپر نہیں اٹھا سکے۔ چنانچہ آج جب دنیا بڑی تیزی سے بدل رہی ہے، مشرق میں یا تو تبدیلی یا تفرقہ سے خوف ہے یا آنکھ بند کر کے اس تفرقہ کو اپنے حالات پر نظر رکھے بغیر اپنانے کا جذبہ ہے۔ حال میں تو یہ روایت جو اُردو میں سرسید سے شروع ہوتی ہے، بعض سیاسی و سماجی تبدیلیوں کی وجہ سے کچھ کمزوری ہوئی ہے۔ اسے زندہ کرنے اور نوائے سینہ تاب بنانے کی ضرورت ہے۔ ذاکر صاحب کے ذہنی اور عملی کام کو ملحوظ رکھنے اور اس سے چراغ ہدایت لینے کی ضرورت ہے۔ روشن خیالی کو عام کرنے کی ضرورت ہے اور اس روشن خیالی سے زندگی کو با مقصد اور منور کرنے کی ضرورت ہے۔

سرسید نے یہ کوشش کی کہ رسمی مذہب اور حقیقی مذہب کا فرق واضح کریں۔ انھوں نے تہذیب کے تصور کو بھی بدلا اور معاشرے کی اصلاح پر بھی زور دیا۔ انھوں نے قدیم کے بجائے جدید علوم کی اشاعت کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے ذریعے سے نئے انکار کی ہمت واضح کی، تہذیب الاخلاق کے ذریعے سے مذہب زندگی پر زور دیا۔ تفسیر القرآن لکھ کر مذہبی مسائل میں عقلیت کو رہبر بنایا۔ گو ان کا عقلیت کا تصور انیسویں صدی کی رعوت پسند عقلیت کا تھا مگر یہ ایک مثبت قدم ضرور تھا۔ پھر انھوں نے اپنی ساری توجہ نئی تعلیم پر مرکوز کر دی تاکہ ایم اے او کالج سے علم اخلاق اور رواداری عام ہوں۔ حالی نے ان کے اثر سے تازہ ہواؤں کے اثرات جذب کرنے کی تلقین کی۔ شبلی نے مغربیت کی رو میں اعتدال پیدا کیا اور اپنے پرانے علمی و ادبی سرمائے کی قدر و قیمت واضح کی۔ حسرت موہانی نے قومی مقاصد سے ہم آہنگی سکھائی اور ابوالکلام آزاد نے عالم اسلامی، ہندوستان اور اسلام، سب کو نظر رکھنے پر زور دیا۔ اس پس منظر میں

لر صاحب کی دانشوری کو دیکھنا ہے۔

ذاکر صاحب اٹاواہ اور علی گڑھ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد جامعہ ملیہ کے قومی تعلیم کے تجربے میں شریک ہوئے۔ چند سال ہی جامعہ میں رہنے کے بعد وہ اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے جرمنی چلے گئے جہاں انھوں نے مشہور ماہر اقتصادیات 'پروفسیر زومبارٹ کی نگرانی میں ایم پی ڈی کیا۔ وہیں انھوں نے یہ طے کیا کہ وہ اپنے رفیقوں کی مدد سے جامعہ کی ڈیجیٹل کشتی کو پائیں گے۔ واپس آکر انھوں نے بیس سال جامعہ کے پودے کی آبیاری میں لگائے۔ آزادی کے بعد جب علی گڑھ کے وجود کو خطرہ محسوس ہونے لگا تو مولانا آزاد کی ہدایت کے مطابق ۱۹۴۷ء کے آخر میں علی گڑھ آئے اور آٹھ سال اس ادارے کی سربراہی کی۔ اس کے بعد کادور ایک دوسرے قسم کا دور ہے، جو اپنی جگہ اہم ہے، مگر ہمارے مطالعے کے دائرے میں نہیں آتا۔ ندرے جابرہ نے جب دی گال کی حکومت میں شمولیت کرنی تو سارتر نے کہا تھا کہ دانش ور کو حکومت کا پُرزہ نہیں ہونا چاہیے۔ اسے باہر سے اچھے کاموں میں حکومت کی مدد کرنی چاہیے اور حکومت غلطی کرے تو اسے ٹوکننا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ ۱۹۵۷ء کے بعد ذاکر صاحب یہ نہیں کر سکتے تھے۔ وہ حکومت کا ایک ممتاز حصہ تھے۔

ذاکر صاحب کا اردو اور فارسی ادب کا علم گہرا تھا۔ اپنے پسندیدہ فارسی اشعار کی انھوں نے ایک بیاض بھی بنائی تھی جو عنقریب شائع ہونے والی ہے۔ وہ اقتصادیات میں نخص کے علاوہ مغربی علوم سے مکاتبت آشنا تھے۔ انگریزی ادبیات کے علاوہ جرمن ادب سے بھی واقف تھے۔ گویا مشرق اور مغرب کے علمی سرمائے پر ان کی نظر تھی۔ ان کی شخصیت پر سب سے گہرا اثر ایک تو مہاتما گاندھی کا تھا، دوسرا ان کے پروفسیر زومبارٹ کا۔ پھر ڈاکٹر انصاری و حکیم اجمل خاں کا بھی جو اپنے اپنے دائرے میں مشہور ہونے کے علاوہ قومی شعور، تعمیری کاموں و اخلاقی معیاروں کے لیے بھی ممتاز تھے، ذاکر صاحب پر اثر پڑا۔ اقبال کے فکر و فن کے حرکی پہلو کو بھی انھوں نے جذب کیا۔ جامعہ میں ان کے رفیقوں میں ڈاکٹر عابدین اور پروفسیر محمد نجیب ممتاز تھے۔ تہوں ہمارے تمازا دانش ور ہیں، تہوں کے یہاں اپنے پیشروؤں کے معاتبے میں مغرب کا علم براہ راست اور گہرا ہے اور مشرق کے متعلق نیزاری یا برعکس کے بجائے ایک صحت مند

بے اطمینانی کا رویہ ہے۔ ان میں ڈاکر صاحب کی دانشوری میں ایک تابناکی ہے، عابد صاحب کی دانشوری میں گہرائی اور پروفیسر مجیب کی دانشوری میں ایک روحانی۔

ڈاکر صاحب کی دانشوری کا محور تعلیم ہے۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم اور اقامتی زندگی کی اہمیت کو دوسروں سے زیادہ مقدم رکھا۔ انھوں نے مادری زبان کے ذریعے سے تعلیم کے تجربے کو عملی شکل دی اور اعلیٰ تعلیم کی منزل تک اسے نافذ کیا۔ انھوں نے سخت دشواریوں کے باوجود آزاد قومی تعلیم کے تصور کو حقیقت بنادیا۔ انھوں نے سب سے زیادہ توجہ طالب علم کی تخلیقی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے پر مرکوز کی۔ گاندھی جی نے بنیادی تعلیم کا جو تصور ملک کے سامنے رکھا تھا، ڈاکر صاحب نے اس کے خاکے میں رنگ بھرے اور جامہ میں بھی اس کا تجربہ کیا۔

ان کاموں کی روشنی میں ڈاکر صاحب کی دانشوری کا صحیح مقام اور مرتبہ سمجھ میں آتا ہے انھوں نے اگرچہ کم لکھا ہے، مگر افلاطون کی ریاست کے مقدمے، تعلیمی خطبات، ان کے دوسرے خطبات، بچوں کے متعلق ان کی تصانیف، رسالہ جامعہ میں ان کے بعض تبصروں سے ان کے علمی ادبی کارنامے کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ میرے نزدیک ان کی دانشوری کی روح کو تعلیمی خطبات کی مدد سے بہتر طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ پروفیسر مجیب نے پیش لفظ میں غلط نہیں کہا ہے کہ ان خطبات میں وہ خامی نہیں ہے جو کتاب میں ہوتی ہے اور قدرتی استدوانے زبان کو اپنا خادم بنا کر ان میں وہ خوبیاں پیدا کر دی ہیں جو ادیبوں کی تحریر کو برسوں کی مشق اور محنت کے بعد نصیب ہوتی ہیں۔“

میں ڈاکر صاحب کو نکر و لحاظ سے بہترین معنوں میں برابر سمجھتا ہوں۔ پروفیسر زو مبارک کے اثر سے وہ اشتراکیت سے مانوس نہ ہو سکے لیکن یورپی لیبرل ازم کی بہترین روایات انھوں نے جذبہ کیس۔ ان کی مذہبیت گاندھی جی کی مذہبیت سے ملتی ہے جس میں فرقہ واریت کا شائبہ بھی نہیں۔ یہ غلطی خاصی عام ہے کہ مذہبی آدمی لازمی طور پر فرقہ پرست ہوتا ہے۔ فرقہ واریت مذہبی خصوصیات کو سیاسی طور پر استعمال کرنے کا نام ہے۔ مذہبی عقائد اور عبادات میں یکسوئی کے علاوہ معاملات میں مذہب کی اخلاقی قدروں کو عام کرنے کا نام ہے۔ سچی مذہبیت یہ یاد رکھو

ہے کہ خدایا رب العالمین ہے، صرف رب المسلمین نہیں اور وہ اخوت و مساوات، عدل کی قدروں کو عام زندگی میں برتی ہے اور اس سلسلے میں اپنے مذہب کے پیروؤں اور دوسرے مذاہب کے ماننے والوں میں امتیاز نہیں کرتی۔ رواداری اس کا وظیفہ لب نہیں، زندگی کا دستور العمل ہوتا ہے۔ ذاکر صاحب خدمت اور تعلیم کے ہر راستے کو خیر و برکت کا باعث سمجھتے تھے۔ اسی لیے وہ مولانا الیاسؒ سے بھی بہت متاثر تھے جنھوں نے میوات کے علاقے میں بڑے پیمانے پر صلاحاتی کام انجام دیا تھا

آج دانش وری جن دو اہم پہلوؤں پر خصوصی توجہ کرتی ہے۔ وہ زندگی میں مذہب کے رول اور مذہب خصوصاً اسلام اور قومیت کے رشتے اور مسائل سے متعلق ہیں۔ مذہب کے سلسلے میں ذاکر صاحب کے خیالات ان کے تعلیمی خطبات میں بکھرے ہوئے ہیں۔ مسلمانوں کے ثانوی تعلیم کے سلسلے میں انھوں نے فرمایا:

"ہم دین کی خارجی رسمیت کی جگہ اس کی تخلیقی اور تنویری قوت کی طرف آنکھیں اٹھانے لگے ہیں جو ساری زندگی پر حادی ہو کر اسے با مقصد اور با معنی بناتی اور کل زندگی اور کل کائنات میں ہماری حیثیت اور جگہ بتاتی ہے اور ایک ایسی دنیا جو نسل، زن اور دولت کی تفریقوں سے انسانیت کے لیے جہنم بن گئی ہے پھر ہم سے اس تخلیقِ مدل و مساوات کی فرمانروائی کا پیغام سننے اور اس کا عملی تجربہ دیکھنے کے لیے بے تاب ہے جو ایک نبی اُمّی نے دنیا کو سنایا اور دکھایا تھا۔ کیا ملت اسلامی اس تقریر، اس موقع اور اس ذمے داری کو دور و دُشوں کے بدلے بیچ دے گی۔"

یعنی ذاکر صاحب مذہب کو فصل کا نہیں دمل کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ عقاید اور عبادات کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان کی پاسداری میں جارحیت اور کڑہن کے بجائے فلسفاری اور رواداری پر زور دیتے ہیں۔ وہ مسلمانوں کے مذہبی تشخص کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس تشخص کی وجہ سے علیحدگی پسندی اور ہر معاملے میں اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنانے کی حایت نہیں کرتے ان مسلمانوں کے اپنے معاملات میں حکومت کا دخل بھی انھیں پسند نہیں۔ مجھے ۱۹۶۹ء کا ایک

واقعہ یاد آتا ہے۔ جب وہ نائب صدر تھے اس وقت ایک تحریک کچھ لوگوں کی اٹھی تھی جو مسلم پرسنل لاہ میں کچھ ترمیم چاہتے تھے لیکن ذاکر صاحب اور ہایول کیر کے دستخطوں سے ایک بیان اخباروں میں شائع ہوا جس میں کہا گیا تھا کہ مسلم پرسنل لاہ میں کچھ ترمیم کی ضرورت ہے مگر یہ ترمیم مسلمان خود کریں اور حکومت اس سلسلے میں کوئی قدم نہ اٹھائے۔ اگر مسلمان علماء اور دانش ور اس سلسلے میں قدم اٹھائیں تو مناسب ہوگا لیکن پارلیمنٹ یا حکومت کو اس میں دخل نہیں دینا چاہیے۔ میں نے بعد میں ذاکر صاحب سے دریافت کیا کہ اگر کچھ ترمیم کی ضرورت آپ بھی محسوس کرتے ہیں تو ان کو حکومت کے ذریعے سے جو بہر حال جمہوری حکومت ہے، عمل میں لانے میں کیا قیاحت ہے۔ ذاکر صاحب نے اس کا جواب یہ دیا کہ میں مسلمانوں کے مذہبی معاملات میں حکومت کی کسی قسم کی دخل اندازی پسند نہیں کرتا۔ اصلاح کی ضرورت میں بھی محسوس کرتا ہوں مگر اس کے لیے ہمارے روشن خیال علماء کے ذریعے سے پہل ہونی چاہیے یعنی وہ ملی شخص کے قائل تھے لیکن اس ملی شخص کے ساتھ ایک اور شخص کے قائل تھے اور وہ ہے قومی شخص۔ وہ چاہتے تھے کہ دونوں کا حق ادا ہو اور دونوں میں سے کسی کو کم تر نہ سمجھا جائے کاشی ودیا بیٹھ کے نچلے میں انھوں نے کہا تھا:

"مسلمانوں کو جو چیز متحدہ ہندوستانی قومیت سے بار بار الگ کھینچتی ہے اس میں جہاں شخصی خود غرضیاں، تنگ نظری اور دس کے مستقبل کا صحیح تصور قائم کر سکنے کو دخل ہے وہاں اس شدید شبہ کا بھی بڑا حصہ ہے کہ قومی حکومت کے ماتحت مسلمانوں کی تمدنی، ہستی کے فنا ہونے کا ڈر ہے اور مسلمان کسی حال میں یہ قیمت ادا کرنے پر راضی نہیں اور میں بحیثیت مسلمان ہی نہیں، سچے ہندوستانی حیثیت سے بھی اس پر خوش ہوں کہ مسلمان اس قیمت کے ادا کرنے پر تیار نہیں، اس لیے کہ اس سے مسلمانوں کو جو نقصان ہوگا سو ہوگا ہی، خود ہندوستان کا تمدن بستی میں کہاں سے کہاں پہنچ جائے گا۔ گرچہ مثل غنچہ دگلیریم ما۔ گلستان میر داگر میریم ما۔ یہی وجہ ہے کہ سچے مسلمان ہندوستانی اپنی مذہبی روایات، اپنی تاریخ، اپنی تمدنی خدمات اور اپنے تمدن سے توقعات کی وجہ سے اپنے ملی وجود کو خود اپنے لیے

ہی بے بہا نہیں سمجھتے بلکہ ہندوستانی قومیت کے لیے نہایت بیش قیمت جانتے ہیں اور اس کے مٹانے جانے یا کمزور کیے جانے کو اپنے ہی ساتھ ظلم نہیں بلکہ ہندوستانی قوم کے ساتھ بھی سخت خیانت سمجھتے ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کو اپنا دین کسی اور سے کم عزیر نہیں ہے۔ وہ ہندوستانی قوم کا جزو ہونے پر فخر کرتے ہیں مگر وہ ایسا جزو بننا کبھی گوارا نہ کریں گے جس میں ان کی اپنی حیثیت بالکل مٹ چکی ہو۔ ان کا حوصلہ ہے کہ اچھے مسلم ہوں اور اچھے ہندی اور نہ کوئی مسلمان انھیں ہندی ہونے پر شرمائے نہ کوئی ہندی ان کے مسلمان ہونے پر انگلی اٹھائے۔ ہندوستان میں ان کا دین ملک سے بے تعلقی کا غور نہ ہو بلکہ خدمت کی ذمہ داری ان پر ڈالے۔ ان کے لیے عیب نہ ہو بلکہ امتیاز۔“

اس طویل اقتباس کے لیے مغذت خواہ ہوں مگر اس سے چونکہ ذکرِ حجتا کے مرکزی خیالات کی نمائندگی ہوتی ہے اس لیے اتنی تفصیل ضروری معلوم ہوئی۔ ذاکر صاحب کے یہ خیالات جو ۱۹۳۵ء کے ہیں مولانا آزاد کے رام گڑھ کے ۱۹۴۷ء کے خطبے میں اپنی مخصوص آواز میں ملتے ہیں۔ مولانا نے تو یہاں تک کہا ہے کہ وہ اسلام کے نیو سوسالہ سرمائے کے ایک نئے سے بھی دستبردار ہونے کو تیار نہیں اور اس طرح وہ ہندوستانی قومیت کے ہیکل میں مسلمانوں کے اٹل نقوش کو بھی اس ہیکل کی عظمت کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ یعنی دونوں کے نزدیک قومیت اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں اور ہندوستانی مسلمانوں کو دونوں پر اصرار کرنا چاہیے۔ لیکن شاید مولانا آزاد اور ذاکر صاحب دونوں کی نظر اس پہلو پر نہیں جاسکتی تھی کہ ہندوستان میں ایک بڑا گروہ خصوصاً گاندھی اور نہرو کے بعد قومیت کو ایک Monolith سمجھتا ہے۔ ہندوستان کی آزادی کے ساتھ چونکہ ملک کی تقسیم عمل میں آئی اس لیے ہندوستان میں ایک بڑا طبقہ یہاں ہندو راج کا خواب دیکھنے لگا اور ہندی، ہندو، ہندوستان کے فخرے لگانے لگا۔ پھر بھی جواہر لال نہرو کی قیادت میں ہندوستان کا دستور ایک سیکولر جمہوری ریاست کے قیام کا ضامن بنا۔ مگر سیکولرزم اکثریت کے لیے بے معنی ہے اور اقلیت اس کے معنی صرف اپنے حقوق کی پاسداری کے لیتی ہے۔ ذاکر صاحب اور مولانا آزاد

دونوں کے نقطہ نظر کی صحت میں کلام نہیں، مگر قومی سطح پر جو کچھ ہو رہا ہے وہ اس کے خلاف پڑتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں بنیاد پرستی (Fundamentalism) کے فروغ نے ہندو اکثریت کو بظن کر دیا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ بنیاد پرستی اکثریت کی تنگ نظری کا رد عمل ہے۔ ہماری قومی آزادی کی تحریک میں ملک کے وقت سے اسباب پرستی رہی ہے اور اس اسباب پرستی کو ہندوستان میں مسلمانوں کا کارنامہ سرسرا کرانظر آتا ہے۔ اس لیے وہ اب تک خستہ کن تہذیب سے بھی بدکنے لگی ہے اور ایسی قومی تہذیب کو فروغ دینا چاہتی ہے جس میں اقلیتوں کا مذہب صرف ذاتی دائرے میں رہے اور قومی سطح پر اکثریت کے مذہبی رواج بھی قبول کر لیے جائیں۔ ذاکر صاحب کے زمانے تک یہ مسئلہ اس طرح ابھڑ کر سامنے نہ آیا تھا، اس لیے ذاکر صاحب کی تحریروں میں اس پیچیدگی کا پورا احساس نہ ملے گا، مگر ذاکر صاحب کا عمومی نظریہ آج بھی ہمارے لیے مشعل راہ ہو سکتا ہے۔

دانش در کام عقلیت اور روشنی خیالی کی مدد سے پیچیدہ مسائل کو اس طرح بیان کرنا ہے کہ وہ ذہن نشین ہو جائیں اور ان سے زندگی میں روشنی اور گرمی ملے۔ دانش در کی اپنی زندگی میں ان اصولوں کا برتنا، اس کے حلقے کو اور زیادہ متاثر کرتا ہے۔ ذاکر صاحب نے ہماری رہنمائی سب سے زیادہ تعلیمی دائرے میں کی ہے۔ وہ فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کو اجاگر کر کے کام کے ذریعے سے اپنے تمدنی درجے سے آشنا کرنا چاہتے ہیں اور اس آشنائی کے ذریعے سے ایک مکمل پہلو دار شخصیت کا فروغ چاہتے ہیں۔ اس شخصیت کے لیے وہ مذہبی، اخلاقی، سماجی، تہذیبی اور جالیاتی اقدار کے فروغ کو ضروری سمجھتے ہیں۔

ذاکر صاحب کی دانش در سی تیر و نشتر کی دانش در سی نہیں ہے، نہ طنز و استہزا کی۔ وہ ایک برل ہونرم، ایک جامع تہذیب، ایک اخلاقی مشن، ایک جالیاتی شعور کی دعوت دیتے ہیں۔ وہ دوسروں کی اصلاح سے پہلے اپنی اصلاح ضروری سمجھتے ہیں۔ مجھے ایک خط میں لکھا تھا کہ ”اصلاح کی صورت یہ ہے کہ اپنی اصلاح کی جائے“ دوسروں پر زور نہیں۔ اپنی اصلاح سے بسادات دوسروں کی بھی اصلاح ہو جاتی ہے۔“

ذاکر صاحب کام کو عبادت سمجھتے تھے۔ ایک اور خط میں مجھے لکھا تھا کہ ”ہمارا کام کام کرنا

ہے۔ نتیجہ تو کسی محاسب کے بھی کھاتے کے لیے ہوتا ہوگا۔“

صاف ظاہر ہے کہ نتیجے سے مراد فوری نتیجہ ہے۔ ذاکر صاحب کی دانشوری دور رس نتائج کے لیے ہے۔ یہ فوری اور وقتی پروگرام کے لیے نہیں۔ ان کی مذہبیت اپنی انسان دوستی کی وجہ سے سب کے لیے باعث کشش اور ان کی دانشوری مشرق و مغرب کے بہترین افکار کو سمولینے کی وجہ سے بیابان کی شب تاریک میں قندیل رہبانی کی طرح ہے۔ اپنی سادگی اور نرمی کے باوجود اس میں عقیدے کی بختگی اور کردار کی استقامت کی وجہ سے ایک مقناطیسی کیفیت پیدا ہوئی ہے اور اظلاطون کی طرح اس میں منکر کے ساتھ ادبیت کی چاشنی بھی ہے۔ ♦♦

ذاکر صاحب ایک دانشور کی حیثیت سے

خواجہ احمد فاروقی

حضرات! میرے مقالے کا عنوان ہے "ذاکر صاحب - ایک دانشور کی حیثیت سے"۔ فارسی میں دانش کے معنی ہیں سمجھ بوجھ، عقل و فراست، دانائی و حکمت۔ یہ اُس اہلیت کا نام ہے کہ آدمی ماضی اور حال کا پرورد چیر کر آئندہ کے رجحانات کا اندازہ لگا سکے اور مستقبل کی جھلک دیکھ سکے، محرم راز درون سے خازن۔ بلاشبہ یہ صلاحیت اور اہلیت ذاکر صاحب میں خلقی طور پر موجود تھی اور کچھ انھوں نے اپنے اندر یہ صلاحیت گرد و پیش کی چھوٹی چھوٹی چیزوں کو دیکھ کر پیدا کی تھی اور انھوں نے یہ علم حاصل کیا تھا بحری سے، کچھوے سے، نرگوش سے۔ حد یہ ہے کہ کنکروں اور پتھروں سے، اپنے طالب علموں سے، اپنے نوکروں سے، کسی نے افلاطون سے پوچھا کہ "تم نے علم کیسے حاصل کیا؟" کہا: "جاہلوں سے۔" پوچھا: "اور ادب؟" کہا: "بے ادبوں سے۔" ذاکر صاحب کی دانش درسی کے ماخذ بھی یہی ہیں۔ ان کی شخصیت کی بنیاد بہت مضبوط تھی۔ ہر داغ سے پاک، اور ہر برتری سے آراستہ۔ اس پر حال کی صیقل اور مستقبل کی جلا تھی۔ ان کی سیرت کا جو ہر بڑی ریاضت کے بعد چمکا تھا اور اس کی تہ میں زبردست قوتِ یقین اور ارادے کی بے پناہ پختگی تھی۔ اس گوہر میں جو چمک تھی وہ مجاہدہ اور ضبطِ نفس سے آئی تھی۔ اس شخصیت میں چٹانوں کی سی صلابت اور سختی تھی لیکن معاملات میں، خدمت میں، فقر و ایتار میں ان کا حال بھول کی اُس پنکھڑی کا سا تھا جو باد صبح کے ہر جھونکے پر لرزتی ہے۔ ذاکر صاحب کے

یہاں گدازِ قلب بھی ہے، دیانتِ فکر بھی اور ذہن بیدار بھی۔ انھوں نے تہذیب اور علم کی میزان میں مشرق کے پتلے کو سبک نہیں ہونے دیا بلکہ اس کی اہمیت کو از سر نو واضح کیا۔ انھوں نے ماضی کی بہترین قدروں کو لے کر اور ان سے قوت حاصل کر کے خدمت کے نصب العین پر زور دیا۔ ان کے یہاں قومیت اور اسلامیت کا سنجوگ اور فکر و عمل کا عجیب و غریب امتزاج ہے جو تعلیم کی تاریخ میں بہت کم لوگوں کے حصے میں آیا ہے۔

ذکرِ صاحب کے کام کی اہمیت کو ان کے Context میں سمجھنا ضروری ہے۔ ہماری آزادی کی جنگ جو سراج الدولہ سے شروع ہوتی ہے ۱۹۴۷ء میں اختتام کو پہنچی۔ کم و بیش دو برس کی جدوجہد کے بعد ہمیں آزادی تو مل گئی لیکن یہ خون میں تھری ہوئی تھی اور تقسیم ملک نے ناقابلِ بیان مشکلات پیدا کر دی تھیں۔ بلامبالغہ لاکھ جانیں ضائع ہوئیں اور ڈیڑھ کروڑ آدمیوں نے ترک وطن کیا۔ مہاجرات سے لے کر اس وقت تک تاریخ کے اوراق اُلٹتے جائیے، اس پیمانے پر خونِ خرابہ کی مثال نہیں مل سکتی۔ یہی صورتِ مہاجرت کی ہے۔ آریوں کے زمانے سے لے کر اس وقت تک مردوں، عورتوں، بوڑھوں اور بچوں نے اس طرح نقل مکانی نہیں کیا تھا۔ پھر ہجرت کے مسائل! الاماں والہ فیض۔ غانی کے الفاظ میں بستی بستی بستی ہے اور مکان میں بھی جائیں، دل کا بسنا سہل نہیں ہے۔ فرقہ پرست جماعتوں نے ہمارے جذبات کو اتنا براہِ گینتہ کر دیا تھا کہ ہم کوئی معمول بات سننے کے لیے آمادہ ہی نہیں تھے۔ بھلا پوچھیے کہ یوپی، بہار، کرناٹک اور آندھرا کے رہنے والوں کو تقسیم سے کوڑی کا فائدہ ہوا؟ لارڈ رید کلف کے دستِ دبانڈ کو نظر نہ لگے تقسیم کی یہ لکیر اس خوبی سے کھینچی گئی ہے کہ تمام سکھ بھائی ہندوستان میں ہیں لیکن ننگا صاحب جو اُن کی نظر میں Vatican کی طرح مقدس ہے وہ پاکستان میں ہے۔ تمام قادیانی پاکستان میں ہیں اور ان بنیادی حقوق سے بھی محروم ہیں جو انجمنِ اقوام نے عام شہریوں کو دیے ہیں لیکن قادیان جو اس جماعت کا سب سے اہم شہر ہے وہ ہندوستان میں ہے۔

اسی طرح دنیا میں اُردو بولنے والوں کی تعداد اوزن پالی تک کی رو سے ۱۵۸ ملین بتائی جاتی ہے لیکن اس کے بولنے والوں کی سب سے بڑی تعداد ہندوستان میں ہے۔ انگریز

نے یہ بٹوارہ اس ہنرمندی اور چابک دستی سے کیا ہے کہ اُردو کا سارا علاقہ، اس کا مولد و مصدر، اس کے علمی ذخیرے سب ہمارے پاس ہیں لیکن اُردو کا پودا پاکستان کی سنگلاخ زمین میں لگایا گیا ہے جہاں حاکم و محکوم کی زبان میں زمین آسمان کا فرق ہے، جہاں کسی صوبے میں بھی مائیں اپنے بچوں کو اُردو میں لوریاں نہیں دیتیں اور جہاں اُردو کے بولنے والوں کی تعداد تیس لاکھ سے بھی کم ہے اور یہاں، ہندوستان میں۔ اُردو کے پاس وہ دو گز زمین بھی نہیں ہے جس کی بہادر شاہ ظفر نے اُردو کی تھی۔

نتیجہ یہ ہے کہ ترقی اُردو بورڈ، سہتیہ اکادمی، نیشنل بک ٹرسٹ، انجمن ترقی اُردو ہند، فخر الدین علی احمد کمیٹی اور صوبائی اکادمیاں اُردو کی کتابیں چھاپے جاتی ہیں لیکن ان کی فروخت ہماری تنہاؤں کے مقابلے میں بہت ہی کم ہے۔

حضرات! اس سیاق و سباق میں میں ذاکر صاحب کی دانش وری کی چند مثالیں پیش کرنا چاہتا ہوں :

۴۴ء میں بڑے پیانے پر فسادات رونما ہوئے اور دہلی کے مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد ہمایوں کے مقبرے اور پُرانے قلعے میں پناہ گزین تھی۔ میں بھی انیس دن اس قتلزم خون کا شکار رہا۔ بیسویں دن ذاکر صاحب اس رفیوٹی کیمپ میں تشریف لائے۔ میرے کپڑے میلے، پائے پیر، شیو بڑھا ہوا، ذاکر صاحب خود بھی جالندھر میں زخمی ہو چکے تھے لیکن دوسروں کے زخموں پر رہم رکھنے میں مصروف تھے۔ وہ مجھے اور میرے عزیزوں کو اچھی طرح جانتے تھے۔ فرمایا: ”آپ میرے ساتھ چلیے۔ میں نے طرح طرح کے عذر کیے، کپڑے میلے ہیں۔ آپ کی عقل کے لائق نہیں ہوں۔ میرا نوکر میرے ساتھ ہے۔ اے کس طرح چھوڑ دوں؟“ فرمایا: خدا کے واسطے ان بھراؤنی محکفات کو چھوڑ دے اور میرے ساتھ چلیے۔ ملازم کے لیے بھی وعدہ کرتا ہوں کہ اگلے پھرے میں اس کو لے آؤں گا۔“

اُس وقت اختر حمید خاں ان کے ساتھ تھے۔ یہ میرے ساتھ میرٹھ کالج میں پہلے تھے اور ایڈرین سول سرویس سے استعفیٰ دے چکے تھے۔ انھوں نے مجھے گود میں بھرا اور کار میں بٹھادیا۔

ذاکر صاحب نے جامعہ میں دلدادگی اور دلنوازی کی اتہا کر دی۔ اپنے گھر رکھا اپنے ہاتھ سے میرے نہانے کا پانی گرم کیا۔ نہ معلوم کہاں سے ایک بلیڈ اور ریزر فراہم کیا۔ کھدر کے ایک جڑی صاف ستھرے کپڑے دیے اور میں نہادھو کر پھر میاں آدمی بن گیا۔ جامعہ نگر میں 'ذاکر صاحب کا زیادہ تر وقت اس آبرٹے ہوئے قافلے کی دلجوئی میں صرف ہوتا تھا۔ بات بات میں لطیفے اور چٹکے جن سے ان کے ذہن کی جوت اور دل کے گداز کا اندازہ ہوتا تھا۔ شام کے وقت ان کی محفلیں سب سے زیادہ دلچسپ اور فکر انگیز ہوتی تھیں۔ کبھی کبھی وہ کتابیں پڑھنے کے لیے دیتے اور کبھی کتابیں پڑھ کر سناتے۔ آڈے موروا کی Fall of Paris کا ایک پورا باب انھوں نے پڑھ کر سنایا تھا جو اب تک میرے کانوں میں گونج رہا ہے۔

اسی جامعہ کے قیام میں ایک روز رفیع احمد قدوائی صاحب تشریف لائے۔ انھوں نے انگلی پکڑ کر مجھے وطن دوستی کے راتے پر چلایا تھا اور ہر دوئی میں عید کے دن گرفتار ہونے سے پہلے انھوں نے مجھے گاندھی جی کی "کلائش حق" بطور عیدی کے دی تھی۔ وہ مجھے اس طرح بے روزگار اور بے رونق دیکھ کر بہت رنجیدہ ہوئے اور ذاکر صاحب سے کہنے لگے: "اجازت ہو تو ان کو کچھ دنوں کے لیے لاہور بھیج دوں" میں بہت پریشان ہوا کہ خدا نے تو مجھے آپ کے سیرد کیا ہے اور آپ مجھے لاہور والوں کے سپرد کر رہے ہیں۔ میں نے ذاکر صاحب کی طرف بڑی بے کسی کے عالم میں دیکھا وہ آنکھوں آنکھوں میں پوری بات سمجھ گئے۔ فرمایا: "رفیع صاحب آپ فاروقی صاحب سے شاید زیادہ واقف نہیں۔ یہ یہاں کی سختیاں جھیل جائیں گے لیکن وہاں سندھیوں، بلوچیوں میں زندگی گزار سکیں گے اور نہ کوئی ملٹی کام کر سکیں گے۔ رہا امن، تو وہاں کچھ دنوں کے بعد بچانوں، سندھیوں، بلوچیوں اور بہاریوں کے قصبے اٹھ کھڑے ہوں گے اور ان ہنگاموں میں معلوم نہیں اُردو غریب باقی بھی رہے گی یا نہیں۔"

ذاکر صاحب نے یہ جملے سن کر میں کہے تھے لیکن پاکستان میں جو سانی، سماجیاتی، اور اقتصادی فسادات، سنہ، سنہ، سنہ اور سنہ میں واقع ہوئے ہیں اور اُردو بولنے والوں کے خون کی جو اوزانی ہوئی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ذاکر صاحب کی نگاہ بہت

آگے کے واقعات کو دیکھ رہی تھی۔ اسٹیشنیں کے اندازے کے مطابق صرف نو برس لاش کے فسادات میں پانچ سو سے زیادہ آدمی ہلاک ہوئے ہیں۔ مجروحین اور اغوا شدہ عورتوں کی تعداد نہیں معلوم۔

حضرات! قومیں یہی اور گوندے نہیں جوڑی جاتیں اگر ان پر ایک زبان، ایک دم الخط، ایک مذہب نافذ بھی کر دیا جائے تب بھی ان میں شدید اختلافات پیدا ہو سکتے

ہیں۔ یورپ میں Hundred years war (جنگ صد سال) Thirty years war (جنگ سی سال) اور ایشیا میں ایران اور عراق کی لڑائیاں اس کی دردناک مثالیں ہیں۔

میں ذاکر صاحب کی سیرت اور شخصیت پر غور کرتا ہوں تو مارفوں کا وجدان، درویشوں کی محبت اور شفقت، دانشوروں کی فہم و فراست اور اہل دل کی بصیرت اور دیدہ دری، ختم ہو کر میرے سامنے آ جاتی ہیں۔

ذاکر صاحب کی دانشوری کی دوسری مثال، اردو کی دستخطی ہم ہے۔ آزادی کے بعد ہندوستان کی تاریخ کا سب سے اہم واقعہ اردو کا قتل ہے۔ ذاکر صاحب اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے کہ اردو کو ہندوستانی زبان میں جو اہمیت حاصل ہے وہ اتفاقی نہیں ہے بلکہ صد سال کی تمدنی ضروریات اور تحریکات کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہمیں ذہن کے جانے صاف کر کے اردو کی ناٹکھی کو چھوڑ کر اردو کی خدمت کے لیے کمر بستہ ہو جانا چاہیے، اس لیے کہ اردو کی خدمت سیکولر اور جمہوری سماج کی خدمت ہے۔ اردو کی خدمت زندگی کی اعلیٰ ترین قدروں کی خدمت ہے۔ اگر اردو کے کارناموں کی پرچھائیاں ہمیں نئے تمدن میں حرکت کرتی ہوئی معلوم نہ ہوں تو اس سے نہ صرف اردو کو نقصان پہنچے گا بلکہ پورے ملک کو گنگا جمنی تہذیب کو اور سیکولر جمہوریت کو نقصان پہنچے گا۔ ان وجوہ کے پیش نظر انھوں نے جمہوری آداب کو ملحوظ رکھتے ہوئے اردو کی دستخطی ہم شروع کی اور یوپی سے بائیس لاکھ دستخط جمع کیے اور ہر دستخط کو چابک کرایا اور اس محضر کو صدر جمہوریہ کی خدمت میں پیش کیا کہ وہ دفعہ ۲۴۷ کی رو سے اردو کو یوپی میں سرکاری زبان تسلیم کر لیں۔ اس درخواست کا کوئی جواب نہیں آیا اور ابھی نہیں سکتا تھا۔ یوپی ہندوستان کی سب سے اہم ریاست ہے۔ اس میں دوڑوں کی سب سے

بڑی تعداد ہے اور یہ دوٹ سنسکرت آمیز ہندی کی تائید ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اُردو کو دوسری سرکاری زبان ماننے کے معنی یہ تھے کہ ہندی کی اہمیت کم ہو جاتی اور اُردو اپنی مناسبت اور شیرینی سے دوبارہ چھا جاتی۔ کوئی صدر یا کوئی حکمران پارٹی اتنی بڑی ریاست یا اتنے بڑے دوٹ بینک کو ہاتھ سے کھونے کے لیے تیار نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ یوپی میں ابھی تک اُردو کو اس کا حق نہیں مل سکا۔

میں نے ڈاکر صاحب کے سامنے اس بات کا بڑے ادب سے ذکر کیا تھا کہ ہمارے آئین دستور میں دو دفعات ہیں جن کی مدد سے ہم اُردو کا حق منوا سکتے ہیں۔ ایک تو یہی دفعہ ۳۴۷ ہے جس میں صدر اگر وہ مطمئن ہو اور چاہے تو کسی ریاست کی قابل لحاظ آبادی کی سہولت کے لیے جس کو وہ لوگ بولتے ہوں سرکاری زبان کا درجہ دے سکتا ہے۔ اس دفعہ کی رو سے صدر مختار کُل ہے لیکن اسی نسبت سے اس کی ذمہ داری بھی بہت زیادہ ہے۔ ڈاکر صاحب نے اپنے محضر کی تیاری میں اسی دفعہ کی مدد لی تھی۔

دوسری دفعہ ۳۴۵ ہے جس میں ریاست کی مجلس قانون ساز کو بھی اختیار دیا گیا ہے کہ وہ ایک یا زیادہ زبانوں کا سرکاری اغراض کے لیے استعمال کر سکتی ہے۔ اس دفعہ کی رو سے ریاست کے نمائندے اور مجلس قانون ساز کے اراکین فیصلے میں شریک ہوں گے اور وہ فیصلہ اوپر سے نافذ نہیں ہوگا بلکہ نیچے سے عائد ہوگا۔ اور اس کی بنیاد زیادہ خوش آئند اور مستحکم ہوگی۔

ڈاکر صاحب یہ سن کر بہت خوش ہوئے اور انھوں نے یوپی کے سربراہ اور وہ اراکین کو اپنا ہمنوا بنانے کی کوششیں کیں جن میں ان کو ایک حد تک کامیابی بھی ہوئی۔ یہ کوششیں ان کی وفات کے بعد جناب دُخوانا تھ پرتاپ سنگھ کے زمانے تک جاری رہیں۔

میں نے ۲۲ فروری ۱۹۷۲ء کو حیدرآباد میں ایک سیمینار "اُردو اور آئین ہند" کے موضوع پر منعقد کیا تھا اس میں بیرسٹر سردار علی خاں اور جناب عابد علی خاں اڈیٹر سیاست اور بہت سے معززین حیدرآباد شریک تھے ان سب نے اس پر زور دیا کہ ہیں دفعہ ۳۴۵ کی مدد لینا چاہیے۔

میں نے حیدرآباد کے اس سینار کے انعقاد سے پہلے ڈاکٹر تارا چند سے بھی اس موضوع پر گفتگو کی تھی وہ کہتے تھے کہ ”دفتر ۳۴۷ کا راستہ چھوٹا ہے اور اسی کے تحت ہر ریاست میں اُردو کو دوسری سرکاری زبان کا درجہ دینا چاہیے۔ دنیا کے بیشتر ملکوں میں دو یا تین سرکاری زبانیں ہیں، آخر اُردو والوں کو یہ سہولت کیوں نہ دی جائے جب کہ ہندوستان کی چودہ زبانوں میں اُردو ہی لکھی وہ زبان ہے جو ہندو اور مسلمانوں کی روایتوں کی ترجمانی کرتی ہے جو ہندی رائج کی جا رہی ہے وہ بدیہی انگریزی سے زیادہ مشکل ہے اور ہندوستان کے کسی علاقے میں نہیں بولی جاتی۔

جناب صدر! بات نکلی ہے تو ایک جملہ متعرضہ کہنے کی اور اجازت چاہتا ہوں۔ میرے عزیز دوست علی سردار جعفری نے مختلف زبانوں کے ادیبوں کی دستخطیں حاصل کی تھیں تاکہ اُردو کو اس کا جائز حق دیا جائے۔ اس محضر کو وہ وزیر اعظم مسز انڈا گاندھی کو پیش کرنا چاہتے تھے لیکن وہ کسی مجبوری کی وجہ سے خود حاضر نہ ہو سکے، انھوں نے یہ خدمت میرے سپرد کی۔ وفد میں کمیونسٹ پارٹی کے لیڈر بھی شامل تھے۔ ان کو دیکھتے ہی مسز گاندھی کہنے لگیں: ”اچھا آپ نے بھی اُردو پڑھ لی۔“ پھر میری طرف دیکھ کر فرماتے لگیں: ”آمین کی دفتر ۳۴۷ کے تحت ہر ریاست میں اُردو کو سرکاری زبان کا درجہ ملنا چاہیے لیکن یہ کام خوش اسلوبی سے بغیر خون خرابے کے ہونا چاہیے، سب کو ساتھ لے کر۔ شاستری جی کے زمانے میں زبان کے فسادات میں کیا قیامت آئی تھی۔ میں نہیں چاہتی کہ موافقت میں یا مخالفت میں کوئی ایسی صورت پیدا ہو۔“

ڈاکٹر صاحب کی دانش وری کا کمال ہمیں تسلیم کے دائرے میں ملتا ہے۔ میں نے اس کا ذکر سب سے آخر میں کیا ہے اس لیے کہ عام طور پر سب سے لذیذ اور میٹھی چیز آخر ہی میں پیش کی جاتی ہے۔ میں نے نئی تعلیم کی دستاویز کو غور سے پڑھا ہے، میری محرومی بخت کہ مجھے اس میں کوئی نئی بات نہیں ملی، اس اوکھل کے دھان اُس اوکھل میں۔ زیادہ تر کوٹھاری کمیشن کی رپورٹ سے استفادہ کیا گیا ہے اور ان ہی کی سفارشات کو جدید تر زبان اور محاورے میں پیش کر دیا گیا ہے۔

ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کا تناسب سب سے زیادہ ہے۔ ’اکسفورڈ‘، ’کیمبرج‘، ’ہارورڈ‘ اور

ٹوکیو میں داخلہ بڑی ہی دشواری سے ہوتا ہے۔ جاپان میں تو اکثر طلبہ داخلہ کی دشواریوں سے تنگ آکر خودکشی کر لیتے ہیں۔ ہمارے یہاں اعلیٰ تعلیم کے دروازے ہر کس و ناکس کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔ ان کا کام اور کردار اطمینان بخش ہو یا نہ ہو وہ طالب علم رہیں گے۔ یوں قاعدے اور ضابطے سب ہیں، بلکہ ہمارے قوانین تعداد میں سب سے زیادہ ہیں لیکن ہمیں ان پر عمل کرنے کی ہمت نہیں۔

اسکول میں طلبہ کو جو تعلیم دی جاتی ہے وہ ان کے درد کا مداوا نہیں۔ بڑی غیر دلچسپ اور زیادہ تر ٹھوس ٹھانس ہے۔ اکثر طلبہ پڑھائی اُدھر میں جھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔ قیل کا کام کرنے لگتے ہیں یا خرا دکا۔ کھیت کے کاموں میں مدد کرتے ہیں یا باغ کی رکھوالی کرتے ہیں یا محنت مزدوری غرض ہم نے تسلیم کے مثلث کو الٹا کر دیا ہے۔ اسکول کی تعلیم کم سے کم تر اور اعلیٰ تعلیم زیادہ سے زیادہ تر۔ اس کا حال بانس کے اُس پیر کا سا ہے جس کے تنے پر گانٹھیں ہی گانٹھیں ہیں اور اوپر جا کر کہیں چند پتے نظر آتے ہیں۔ یا اُس ریل کا سا ہے جو نمود و نمائش کی بٹری پر دھڑی چلی جا رہی ہے، اس کے چاروں طرف اندھیرا ہے اور اندر چند مکروں میں ہلکی ہلکی روشنی ہے۔

ذاکر صاحب نے قومی زندگی کی تعمیر میں تسلیم کا کیا مقام اور منصب ہے اس کو بار بار سمجھایا ہے۔

پٹیل لکچر میں فرماتے ہیں:

”ہمارا مستقبل بحیثیت قوم کے بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ ہماری تعلیم کن اصول اور تصورات پر مبنی ہے۔ وہ کس طرح انفرادیت کی کامل نشوونما کا لحاظ رکھتی ہے۔ کیوں کر مکمل اور ہم آہنگ انفرادیت کو اجتماعی مقاصد کا پابند بناتی ہے، غرض یہ کہ وہ کہاں تک اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی محرم ہے۔“

ذاکر صاحب کا خیال ہے کہ قومی زندگی اور اشتراکی جہوریت کی روح دو ان تعلیم صرف تعلیم اور سچی تعلیم ہے۔ اور یاد رہے کہ ”قومی زندگی کی عمارت کبھی مکمل نہیں ہوتی۔ یہ ایک مسلسل عمل ہے اور یہی دائمی عمل ہماری قومی زندگی کی بنیاد ہے“ ذاکر صاحب نے اسی لیے عملی تعلیم پر

زور دیا ہے۔

اسی بچہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں :

”اگر تعلیم اتنی اہم چیز ہے اور غالباً آپ بھی سمجھتے ہیں کہ ہے، تو پھر اس کی از سر نو تعمیر کا عظیم الشان مسئلہ اس طرح حل نہیں ہو سکتا کہ دفع الوقتی کے لیے مجزی انتظامات میں کچھ الٹ پھیر کر دی کسی منزل میں ایک سال بڑھا دیا کسی میں گھٹا دیا۔ کہیں ایک آدھ مضمون کا اضافہ کر دیا۔ بُری درسی کتابوں کو نکال کر اگر مل سکیں تو اُن سے بھی بدتر نصاب میں رکھ دیں اسکول وہی رہے۔ نام بدل دیا اور نہ وہ اس سے حل ہو سکتا ہے کہ تعلیم کے دائرے کو بڑھاتے چلے گئے۔ بغیر اس کے اغراض و مقاصد کو اچھی طرح سمجھے اور بغیر اس کا لحاظ کیے ہوئے کہ وسائل اور مقاصد میں پوری طرح مطابقت ہے یا نہیں تعلیم ننگے جسم کو کپڑے پہنانے یا کوری تختی پر لکھنے کا نام نہیں ہے تعلیم کے یہ معنی نہیں کہ کسی صنعتی یا معاشی جائزے کی بنیاد پر یا کسی نظریے کے تقاضے کو پورا کرنے کے لیے ایک من مانے طریق تربیت یا وضع لباس کو زبردستی لوگوں کے سر منڈھ دیں۔ جمہوری سماج میں تعلیم کا بنیادی اصول ہے کہ اُس بچے کی انفرادیت کا احترام جسے آگے چل کر ملک کا شہری ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جمہوریت کی قسمت کا دار و مدار اس پر ہے کہ بچے کی صلاحیتیں پوری طرح نشو و نما پائیں اور وہ سماجی تنظیم کو زیادہ منصفانہ اور اخلاقی حیثیت سے مکمل بنانے میں سمجھ کر حصہ لے۔ ہم اسکول کو تربیت کا کارخانہ نہیں بنانا چاہتے جس میں انسان مشینوں کی طرح پہلے سے مقرر کیے ہوئے کاموں سے مڈھل کر نکلیں بلکہ تعلیم اندرونی تشکیل کرے۔ وہ کام جس میں ذاتی محنت شامل نہ ہو، وہ کام جس میں ہر نتیجہ غنیمت سمجھا جائے اور برابر تکمیل تک پہنچانے کا تقاضا نہ ہوتا رہے، وہ کام جس میں اپنے اوپر تنقید اور مسلسل ترقی نہ ہوتی رہے، ہرگز تعلیمی قدر نہیں رکھتا۔“

ذاکر صاحب کا تعلق بنیادی مدرسے سے لے کر ثانوی مدرسے اور یونیورسٹی تک سب ہی منزلوں سے رہا ہے اسی لیے وہ تعلیم کی وحدت کا شدید احساس رکھتے ہیں، بالکل فرانس کی یونیورسٹی لی آں کی طرح جہاں ابتدائی سے لے کر یونیورسٹی تک سب ایک واحد ہے اور وہ خانوں میں تقسیم نہیں ہے۔

آخر میں یہ عرض کرنا ہے کہ "قومی وجود اور قومی تہذیب کا تحفظ صرف اسے بگڑنے سے بچا کر نہیں ہو سکتا بلکہ اسے بناتے رہنے کا طالب ہوتا ہے۔ آزادی ہو، یا نمونہ پر حیات تمدنی یا اقدار عالیہ مطلقہ۔ یہ بس ایک بار حاصل کرنے اور سوچ کر رکھ دینے کی چیزیں نہیں ہیں یہ انہی کو ملتی ہیں یہ انہی کے پاس رہ سکتی ہیں جو ہر دم ان کے از سر نو حصول اور ہر دم از سر تخلق کی دشواریاں اگلیز کرنے پر تیار ہوں۔"

ذاکر صاحب حیاتیات کے اہر کی طرح یہ بات جانتے تھے کہ ہر شخص مختلف ہے اور رنگا رنگی اس کرۂ ارض کی نمایاں خصوصیت ہے اور یہی اجتماعی کارناموں کی اساس ہے۔ اسی رنگارنگی کے اقرار میں ان کے اندر رواداری، فراخ دلی، دانشوری اور فکر و بصیرت پیدا کر دی تھی۔ اس اعتبار سے وہ کیا ترین چیز یعنی انسان تھے۔ مولانا روم نے ایک بڑے کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دن کے وقت لائٹن لیے کچھ ڈھونڈ رہا تھا۔ کسی نے پوچھا: "حضرت کس چیز کی تلاش ہے؟" کہا: "انسان کی" فرمایا: "انسان تو کہیں نہیں ملتا۔ میں بہت ڈھونڈا۔" کہا: "جو چیز نہیں ملتی اسی کی تلاش ہے۔" مولانا روم نے یہ بھی لکھا ہے کہ انسان کے لیے آسان پڑنا آسان ہے لیکن زمین پر چلنا دشوار ہے۔ بر زمین رفتن چہ دشوارش بود۔ ذاکر صاحب اپنی غیر منشی اور درد مندی سے اس منزل کو بھی آسان بنا دیا تھا۔

ذاکر صاحب نے ماہر تعلیم کی حیثیت سے جن خیالات کا اظہار کیا وہ نظری اور Abstract نہیں تھے۔ وہ ملک کے مزاج سے، ہمارے سماج سے، ہماری نفسیات، ہماری تہذیب سے، بخوبی واقف تھے۔ انھوں نے جن خیالات اور افکار کو پیش کیا ہے ان سب پر عمل بھی کیا۔ اور ان سب کو مدت کر دکھلایا اور اپنے اجماعِ عمل سے جامہ کو ایک تحریک اور ایک تہذیب میں تبدیل کر دیا۔ اُن کی جذباتی زندگی میں بڑی وسعت، بڑی گہرائی اور بڑی پائیداری تھی۔

وہ دیدہ ورا دیب، بالغ نظر ماہر تعلیم اور ہندوستانی تہذیب کے بڑے دلنواز تر جان تھے۔ انھوں نے جامو ملیہ کو اپنے خون جگر سے سنبھالا۔ علی گڑھ کے کہنہ بکری میں نیا خونِ زندگی دوڑایا اور ہندوستان کو فکر و نظر اور علم و حکمت کے وہ میار دیے جو آج بھی ناقہ شوق کو منزلِ مراد تک پہنچا رہے ہیں۔ اس کے لیے عاشقی اور ہر مندی دونوں کی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ تعلیم بغیر اس سنبوگ کے کارآمد نہیں ہو سکتی۔

ذاکر صاحب کی اگر کوئی وراثت ہے تو وہ جامو ملیہ ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہاں کے طلبہ اور اساتذہ ان کی اس میراث کو زندہ و پایندہ رکھیں گے اور ان اقدارِ عالیہ کو زندگی کا حصہ بنائیں گے جو ان کو دل و جان سے عزیز تھیں۔ جامو کو جامو دہنا چاہیے ورنہ یوں تو گورکھ پور بھی ہے اور آگرہ بھی۔ یہ مسئلہ جامو کو پوری یونیورسٹی بنانے سے طے ہو سکتا ہے اور نہ اس کا نام ذاکر حسین یونیورسٹی رکھنے سے بدلے سکتا ہے۔ تعلیم عشق کی ایک جست نہیں ہے یہاں ہتھیلی پر سروں نہیں جتی۔ یہ تو کوششِ ناتمام اور لگاتار تخلیقی عمل کا نام ہے جو مسلسل اور پیہم ہو۔ میرے خیال میں یہی ذاکر صاحب کا پیغام ہے اور یہی اس سمبوزیم کی غایت ہے۔ ♦♦

ذاکر صاحب کا تصور مذہب

خلیق احمد نظامی

شخصیت کے حقیقی خود حال اور اس کے محرکات ذہنی کا پس منظر سمجھنے کے لیے انسان کے مذہبی افکار و احساسات کا تجزیہ جتنا ناگزیر ہے، اتنا ہی دشوار بھی ہے۔ بعض اوقات وقتی تاثرات پر بنیادی فکر کا گمان ہونے لگتا ہے۔ کبھی کبھی ماحول کا سراب محرکات ذہنی پر خاموشی سے پردہ ڈال دیتا ہے، کبھی فکر کے سوتے وہاں نظر آنے لگتے ہیں جہاں حقیقت میں ان کا نام و نشان بھی نہیں ہوتا۔ اور ایسا بھی کبھی کبھی ہوتا ہے کہ غیر شعوری طور پر ادا کیے گئے ایک جملے میں ہی افکار کی ساری دنیا سمٹ آتی ہے اور ختمِ زدن میں فکر کے سارے درپے کھلتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ James Part نے Religious consciousness میں بڑی نفسیاتی بصیرت کے ساتھ اُن عوامل پر بحث کی ہے جن سے معتقدات مذہبی کی تشکیل ہوتی ہے۔ Max webber نے عمرانی حیثیت سے مذہبی فکر کے اجزائے ترکیبی کی تلاش کی ہے، لیکن یہ سب کو تسلیم کرنا پڑا ہے کہ انسان کے احساسات اور معتقدات کی دنیا تک رسائی جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ یہاں تو انسان خود اپنے افکار کی زیرنگی سے بعض اوقات جرت زدہ ہو جاتا ہے۔ غالب نے جب اپنے جذبات کی دنیا پر نظر ڈالی تو اُن کو کعبہ اپنے پیچھے اور کلیسا اپنے سامنے نظر آیا۔ عری بے اختیار پکار اٹھا:

تا دُرُبتِ کدہ در سایہ ایساں رفتم

ذکر صاحب اپنی زندگی میں بہت سے نشیب و فراز سے گزرے، انھوں نے بوریاد و مسند و دیا سب کا تجربہ کیا، زمانے کے سرد و گرم کا مزہ کچھا لیکن ان کے یہاں اس نوعیت کی کوئی فکری یا جذباتی کش مکش نظر نہیں آتی۔ انسان دوستی، خدا بینی اور فرض شناسی نے مذہب کی روح بن کر ان کی شخصیت کو سنوارا تھا اور اس میں وہ یک رنگی اور ہم آہنگی پیدا کر دی تھی جو (Ethical Religion - W.H. Salter) کے بقول اس وقت پیدا ہوتی ہے جب مذہب Personal Morality اور Religious Morality دونوں حیثیتوں سے ایک ہی سمت میں رہنمائی کرے۔ وہ ملک کے سب سے اعلیٰ عہدے پر پہنچے، ایسا عظیم عہدہ جو بلا شک کسی بھی ہندوستانی کے لیے باعث فخر و مباہات ہو سکتا ہے۔ لیکن اس علو مرتبت کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کی نظریں ان کے عہدے کی ظاہری عزت اور شان پر مرکوز ہو کر رہ گئیں اور ان کی شخصیت کی دلنوازی، انکار کی تابانی اور طبیعت کا سوز و گداز نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ ان کی شخصیت نے زبان حال سے گلہ بھی کیا:

کم نظر بیتابی جسامِ ندید

آشکارم دید و نہی نامِ ندید

لیکن ان کی زندگی کے آخری دور نے ان کی شخصیت پر جو نقاب ڈالا تھا وہ تجسس نگاہیں ہی چاک کر سکتی ہیں۔ ان کو قریب سے دیکھیے تو ایسا عکس ہوگا کہ رومی کو جس انسان کی آرزو تھی، وہ کچھ ایسے ہی سانچے میں ڈھلا ہوگا!

ذکر صاحب کی سیرت کی تعمیر میں بعض غیر معمولی صلاحیتوں کا ہاتھ تھا۔ حضرت شاہ حسنؒ کے نفسِ گرم سے انھوں نے صوفیوں کی وسیع المشرب پانی، مولوی الطاف حسین کے دلِ درد مند سے انھیں استاد کے مقام کا پتہ دیا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے زندگی کو کسی شورائیکز مقصد کے تابع کر دینے کا سبق ملا، مولانا محمد الیاسؒ سے مذہب کی اعلیٰ قدروں کا احترام اور ان سے زندگی میں روشنی حاصل کرنے کا سلیقہ سیکھا اور حکیم اجل خاں کی صحبت میں دلی کرب کو دلفریب تبسم کے پردے میں چھپانا سیکھا۔ یہ خصوصیات تو کس قزح کے رنگوں کی طرح ان کی دلکش شخصیت کا جزو بن گئیں۔

ذاکر صاحب نے مذہبی موضوع پر کوئی علیحدہ تصنیف نہیں چھوڑی جس سے ان کے مذہبی شعور کا تجربہ کیا جاسکے۔ اس لیے اُن کے احساسات و افکار کی دنیا میں اُن کی زندگی کے بعض واقعات ہی کے ذریعے رسائی کی کوشش کرنی پڑے گی۔ یہاں بعض ایسے واقعات سے جو ذاتی علم یا تجربے میں ہیں، مدد لی گئی ہے اور غالباً اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت ممکن بھی نہیں ہے۔ جس وقت اہم واقعات کے انتخاب کا خیال آیا تو نہ معلوم کتنی یادیں تازہ ہوئیں۔ اور نہ معلوم کتنے واقعات یک بیک تصور میں جگمگا اٹھے۔ ان میں سے صرف چند کو یہاں رہبر بنا کر ان کے جذبات و احساسات کی دنیا کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے:

(۱) شاید سنہ ۴۱ء تھا یا ۴۲ء، گرمی کی صبح تھی لیکن پیش نے ابھی سُہانی

نصا پر پورا قابو نہیں پایا تھا۔ میں مولانا محمد الیاس صاحب کی خدمت

میں حاضر ہوا۔ دہلی جاتا تو ان کی خدمت میں حاضری دینا سمول

بن گیا تھا۔ اس زمانے میں مولانا کچھ طویل تھے۔ پلنگ پر لیٹے

ہوئے تھے۔ نیچے فرش پر ذاکر صاحب بیٹھے تھے۔ سفید کھدڑ کی

شیر والی اور ٹوپی، گوارنگ، اس پر کالی بھری ہوئی داڑھی، جسم

عقیدت کی تصویر بنے ہوئے تھے۔ ذاکر صاحب کو قریب دیکھنے کا یہ پہلا موقع

تھا۔ میں نے مولانا سے کیفیت مزاج دریافت کی۔ مختصر سا جواب

دیا اور فرمایا: میاں کچھ دین کا کام کیجیے۔ میری زبان سے بے اختیار

نکلا، حضرت دعا فرمائیں۔ تیجے سے سر اٹھا کر بولے: میاں نیت اور ارادہ

تو آپ نہ کریں اور پھر کہیں کہ میری دعا میں تاثیر نہیں!! مولانا کی

زبان میں خفیت سی لگنت تھی جس سے گفتگو کی تاثیر کم ہونے

کے بجائے بڑھ جاتی تھی اور ایسا غسوس ہوتا تھا جیسے آبشار کسی پتھر

سے ٹکرا کر اور تیز رو ہو گیا ہو۔ ان کے اس جملے کا مجھ پر اثر ہوا لیکن

مجھ سے زیادہ ذاکر صاحب بے چین ہو گئے۔ مولانا کی عادت تھی کہ جب

زمین کو نرم پاتے تو خم ریزی میں دیر نہیں کرتے تھے۔ پلنگ پر اٹھ کر

بیٹھ گئے اور انتہائی جوش میں انسانی ارادے اور تائیدِ الہی پر گفتگو کرنے لگے۔ ذاکر صاحب کی آنکھیں آنسوؤں سے ڈبڈبائیں اور ہونٹوں کا انداز بول اٹھا۔

پاسن ناموسِ عشق تھا ورنہ
تکتے آنسو پاک تک آئے تھے !

واپسی پر ذاکر صاحب نے مجھے اپنے مانگے میں بٹھایا اور جانِ مسجد تک برابر مجھ سے مختلف سوال کرتے رہے۔ وہ گفتگو اب ذہن میں محفوظ نہیں لیکن اتنا ضرور یاد ہے کہ جامع مسجد پہنچنے پر بھی ان کے جذبات کی وہ کیفیت ختم نہیں ہوئی تھی۔ تقریباً پندرہ بیس سال بعد ایک موقع پر ذاکر صاحب نے مونی کا یہ شعر پڑھا:

لال مالیاں دمبدم دگرگوں است
منم کہ مدتِ عمرم بیکِ لال گذشت

مجھ فوراً کہنے لگے کہ اس شعر کو پڑھنے کا حق تو صرف مولانا ایسا کو تھا۔ انھوں نے اپنی ساری ذہنی اور قلبی صلاحیتوں کو اس طرح دینی کام میں لگا دیا تھا کہ وہ کچھ اور سوچ بھی نہیں سکتے تھے۔ ساری عمر ایک ہی خیال اور لگن میں بسر کر دی۔ حد یہ ہے کہ شدید علالت کے زمانے میں ایک دن ان کے بیٹے مولانا محمد یوسف نے ان کے کمرے کی صفائی جن پر کچھ نجاست لگ گئی تھی ایسے سلیقے سے کی کہ پانی بدن تک نہ پہنچا۔ بیٹے کی یہ سمجھ داری اور تدبیر دیکھ کر بہت خوش ہوئے اور فرمایا: ”اللہ تمھیں دینی مساعلات میں ایسا سلیقہ اور صلاحیت عطا فرمائے!“

جو شخص موت کے دروازے پر بھی اپنی زندگی کے مقصد کو فراموش نہ کرے، اس کی روحانی قوت اور عظمت کا اندازہ کون

کر سکتا ہے! اتنا کہہ کر کچھ سوچنے لگے جیسے مولانا کے ذکر نے ماضی کی کچھ یادوں کو جگا دیا ہو۔ مجھے یاد نہیں کہ کبھی مولانا الیاسؒ کا ذکر آیا ہو، اور ایسا اکثر ہوا، اور اُن کے چہرے پر عقیدت کی لہر نہ دوڑ گئی ہو۔ سنا ہے کہ زندگی کے ایک خاص موڑ پر انھوں نے مولانا محمد الیاسؒ کی مجلس سے روشنی لے کر اپنے دل کی دُنیا میں اُجالا کیا تھا!

(۲) ایک دن میں نے ذاکر صاحب کو حضرت محبوب الہی شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے موقوفات فوائد الفواد کا ایک ایسا قلمی نسخہ دکھایا جس کو ایک ہندو راجہ نے اس اعتقاد سے نقل کیا تھا کہ اس کے نقل کرنے والے نے دل میں جو بھی خواہش ہو وہ پوری ہو جاتی ہے۔ بڑی دلچسپی سے پڑھا پھر فرمایا: ”یہ ہے دلوں پر حکمرانی، اس کے حدود مذہبی امتیازات سے بے نیاز تھے۔“ ذرا توقف کیا، پھر بولے: ”تصوّف کی کتابیں ہم نے بھی بہت نقل کی ہیں حضرت حسن شاہ صاحب اکثر تصوّف کی کتابیں نقل کرنے کے لیے دے دیا کرتے تھے۔ کتابت کرتے کرتے خط میں ایک غلطی آگئی۔“ میں نے کہا: ”شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے استاد شیخ عبدالوہابؒ جب مدقوں صحرا نوردی کے بعد اپنے استاد شیخ علی متقیؒ کے پاس پہنچے تھے تو انھوں نے کتابت کے کام پر لگا دیا تھا تا کہ طبیعت میں یکسوئی پیدا ہو جائے۔“ کہنے لگے: ”جی ہاں، یکسوئی پیدا ہو یا نہ ہو، اس طرح پترہ مار کر بیٹھنے کی عادت ضرور پڑ جاتی ہے۔“ چند سال بعد ذاکر صاحب نے لکھا:

فوائد الفواد کا ایک نسخہ چاہتا ہوں، معلوم نہیں کہاں سے ملے گا۔
آپ ضرور جانتے ہوں گے۔“

پھر کچھ دن بعد لکھا کہ فوائد الفواد کا نسخہ مستعار ہی بھیج دیجیے۔

میں اس کی نقل کر لوں گا۔ میں نے بھیج دیا۔ بعد کو ایک نسخہ کتب فردوس کے یہاں مل گیا۔ میں نے ان کی خدمت میں پیش کر دیا۔ لیکن وہ پوری کتاب مستعار لیے ہوئے نسخے سے پہلے ہی نقل کر چکے تھے !

تصوف کی کتابوں کا مطالعہ ذاکر صاحب بڑے ذوق و شوق سے کرتے تھے۔ ایک بار علی گڑھ میں علالت کے دوران میں ہمیں تصوف کی کتابیں منگائیں اور دن رات ان کے مطالعے میں غرق رہنے لگے۔ کہتے تھے کہ ”ان کتابوں کے مطالعے میں اپنی بیماری بھول گیا۔“ ایک بار تصوف کی کتاب میں جمع کرنے کا خیال آیا۔ مجھ سے ذکر کیا۔ میں نے فراہم کرنے کا وعدہ تو کر لیا، لیکن حاصل کرنے میں سستی کی۔ کچھ دنوں بعد خط آیا۔ لکھا تھا کہ ”کتابوں کے متعلق خدا کرے آپ کی تلاش رائیگاں نہ جائے۔ میرا جی ان کتابوں کو پڑھنے کو ہوتا ہے۔“

شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کے ملفوظات خیر المجالس کو میں نے ایڈٹ کر کے دکھایا۔ اس زمانے میں وائس چانسلر تھے۔ دیکھ کر خوش ہو گئے، ایک دو مجلس کو بڑے شوق سے پڑھا۔ اور پھر بہترین پریس میں اس کی طباعت کا انتظام کر دیا۔ جب کتاب چھپ کر آئی تو لکھا: ”اُسے دو مرتبہ پڑھ چکا ہوں۔ اور اب بھی جی چاہتا ہے کہ کبھی کبھی کہیں کہیں سے پڑھ لیا کر دوں (یہ) پڑھنے اور پاس رکھنے کی کتاب ہے۔“ جب ملفوظات پڑھتے تھے تو ان کا تصور مشائخ کی مجلسوں میں پہنچا دیتا تھا !

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کا تذکرہ حضرت مولانا فضل رحمان بڑے ذوق اور شوق سے پڑھا۔ مجھ سے مولانا کی بہترین تصنیف کے متعلق ایک بار پوچھا تو میں نے اسی کا نام لیا۔ کہنے لگے: ”میری بھی یہی رائے ہے۔ یہ کتاب مختصر ہے لیکن بہت موثر اور جاندار ہے۔ خود مولانا علی میاں کو لکھا:

”تذکرہ جس وقت ملا اسی وقت پڑھنا شروع کر دیا اور جب
 یہ کم ختم نہ کر دیا اسے ہاتھ سے الگ نہ کیا۔ عشق و مستی اور اتساع
 سنت کا ایسا مجموعہ کہاں دیکھنے کو ملتا ہے۔ اس مختصر رسالے کو
 پڑھ کر ایسا لگا کہ مجھے حضرت کی خدمت میں شرفِ باریابی حاصل ہو گیا۔“
 میں نے اپنی انگریزی کتاب حیات بابا فرید گنج شکر کا انتساب اس
 نشاطِ آئینِ کرب کے نام کیا تھا جب بابا صاحب رات کی تنہائیوں میں یہ
 رباعی پڑھ کر گریہ و زاری کرتے تھے:

خواہم کہ ہمیشہ در ہوائے تو زیم
 خاکے شوم و بزیں پائے تو زیم
 مقصود من ہندہ ز کونین توئی
 از بہر تو میرم ز برائے تو زیم

ذاکر صاحب نے اس کو پڑھ کر لکھا:

”آپ نے سرعنوان جو رباعی دی ہے اور جس خوبی کے
 ساتھ اپنی عقیدت کے جگر پاروں سے اس بارگاہِ فیض کا دروازہ
 چٹا ہے اس نے کتاب کا مطالعہ شروع کرنے سے پہلے دل و
 دماغ میں وہ کیفیت پیدا کر دی جس کے بغیر اس میں جانا محرمی
 کی تلاش میں نکلنا ہے۔“

تصوت کی کتابوں میں اُن کا ذوقِ آخری دم تک باقی رہا۔ ایسا محسوس
 ہوتا تھا کہ ان کتابوں کا مطالعہ ان کو جذبات و احساسات کی کسی اور
 ہی دنیا میں لے جاتا تھا اور ان پر سرشاری کی ایسی کیفیت طاری ہوجاتی
 تھی جو کئی کئی دن تک رہتی تھی اور جب ملاقات ہوتی تو ایسے ایسے
 سوالات کرتے کہ اُن کی ذہانت اور زکاوت دونوں کی داد دینی پڑتی۔ بعض
 معمولی واقعات سے بڑے فکر انگیز نتائجِ بحال لیتے تھے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی

پر انھوں نے مولانا عبید اللہ سندھی کی بصیرت افروز تقریریں سنی تھیں، اور ان ہی کے زاویہ نگاہ سے شاہ صاحبؒ کے انکار کے مطالعے کے قائل تھے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات کئی بار پڑھنے شروع کیے لیکن شاید پورے ذکر کے غالباً وحدت الوجود کے مکتب خیال سے ابتدائی زمانے ہی سے ان کا تعلق ان مکتوبات کے مطالعے میں معادنِ زہن سکا۔ اُن کے ذہن میں بارہا یہ خیال آیا کہ ہندوستان کے اسلامی مفکرین کی تصانیف سے اقتباسات تاج کرنے چاہئیں اس سے بدگمانی کے بادل چھٹیں گے اور خوشگوار فضا پیدا ہوگی۔ میں نے سرسید کی تصانیف سے کچھ اقتباسات Sir Syed

speaks to you کے عنوان سے شائع کیے تو لکھا،

”سرسید کے اہم خیالات کو خود ان کے الفاظ میں پیش کر کے آپ نے پڑھنے والوں پر بڑا احسان کیا ہے۔ میں اسے بار بار دیکھوں گا۔“

جب ملاقات ہوئی تو کہنے لگے، اگر آپ ہندوستان کے اسلامی مفکرین علماء اور صوفیہ تصانیف سے اقتباسات اسی طرح تیار کر دیں تو میں آپ کو بہت دُعائیں دوں۔ میں نے وعدہ کر لیا لیکن اپنی محرومی کہ اس کام کو مکمل کرنے کی اب تک توفیق نہیں ہوئی۔ انھوں نے میرے اس وعدے کا ذکر بڑی خوشی سے عجیب صاحبؒ کیا۔ عجیب صاحب اکثر یہ وعدہ یاد دلاتے تھے۔ کس دل سے بیان کروں کہ جب عجیب صاحب کو ذکر صاحب کا نام تک یاد نہیں رہا تھا اور وہ صاحب جن سے مجھے اور آپ کو بڑی عقیدت تھی، کہہ کر ان کی یاد دلاتے تھے، اس حال میں بھی اس وعدے کے پورا کرنے کا قہقہہ کرتا تھا۔

ذکر صاحب کا خیال تھا کہ ٹھوس علمی کام سے اسلام کی خدمت بہتر انجام دی جاسکتی ہے۔ بہ نسبت محض جذباتی ہنگامہ آرائی کے۔ علی گڑھ میں جس زمانے میں Religious leaders پراجیٹیشن ہوا انھوں نے طلباء کو سرسید کی مثال یاد دلائی کہ دہم یور نے جب آنحضرتؐ کی حیات

طیبہ پر متعصبانہ حملے کیے تو سرسید اپنے گھر کے برتن تک بچ کر لندن گئے اور وہاں کی لائبریریوں میں بیٹھ کر اس کا وہ جواب لکھا کہ میور کی کتاب علمی دنیا میں بے وقت ہو گئی۔

ایک دن تلاوت کلام پاک پر گفتگو نکل آئی۔ میں نے اقبال کا یہ شعر پڑھ دیا:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب

گرہ کشا ہے نہ رازی، نہ صاحب کثافت

کہنے لگے یہ تو بہت ادنیٰ مقام ہے۔ لیکن قرآن کا Rhythm اتنا زبردست ہے کہ روح کے مضراب کو چھوٹے بغیر نہیں رہتا۔ کچھ عرصے بعد یوسف صاحب سے معلوم ہوا کہ ذاکر صاحب تہجد کے وقت ٹری خوش الحانی سے کلام پاک کی تلاوت کرتے تھے۔ مولانا عبد الماجد دریا بادی نے انھیں تہجد کے وقت محفل پر دیکھا تھا!

(۳۱) ایک دن فجر کے وقت ٹہلتے ہوئے ذاکر صاحب بغیر اطلاع غریب خانے پر تشریف لے آئے۔ ان کو میرے صبح سویرے اُٹھنے کا علم تھا۔ میں اپنے مطالعے کے کمرے میں جو برآمدے میں تھا، زور زور سے کچھ فارسی اشعار پڑھ رہا تھا، بلکہ سے کھٹکا کیا، میں نے فوراً دروازہ کھول دیا۔ ایک لمحے کے لیے تو یقین نہ آیا کہ ذاکر صاحب ہیں۔ اور اپنے نور زور سے شعر پڑھنے پر بھی کچھ نزامت سی تھی۔ جب بیٹھ گئے تو میں نے کہا: خانقاہ تھا، بھون میں ایک دن مولانا عزیز الحسن مجذب اپنے حجرے میں کچھ پڑھ رہے تھے۔ اچانک مولانا اشرف علی تھا، نویں حجرے میں تشریف لے آئے۔ گھبرا کر کھڑے ہو گئے اور یہ شعر پڑھا:

یہ کون آیا کہ دھیمی پڑ گئی، و شمع محفل کی

چنگوں کی طرح اُڑنے لگیں چنگاریاں دل کی

اس وقت یہ شعر آپ کے سامنے پڑھنے کو بھی چاہتا ہے! ہنسنے لگے بھیسر پورے وقت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے متعلق گفتگو ہوتی رہی۔ ذاکر حسب شکل سے شکل سوال کرنے کے مادی تھے۔ اگر ایک سوال کا جواب اطمینان بخش ملتا تو دوسرا سوال اس سے شکل کر دیتے۔ اگر ان کی کسی رائے کے اقرار میں اپنی رائے پر اصرار کرنے سے گریز کرتا تو بے اختیار ہنس دیتے اور فرماتے: میں نے تو یہ اعتراف آپ کے خیال کی بحثگی جانچنے کے لیے کیا تھا۔ آپ خاموش کیوں ہو گئے۔ میں بھی آپ کی رائے سے متفق ہوں لیکن اور دلیل بھی اس کو مضبوط کرنے کے لیے چاہتا ہوں۔ پوچھا: ”اُن کو حکیم الامت کیوں کہتے ہیں؟“ اس کا جواب ختم نہ ہوا تھا کہ دوسرا سوال کر دیا: ”آپ نے صوفیہ کی زندگی کا مطالعہ کیا، آپ کو مولانا تھانویؒ میں کیا امتیازی وصف نظر آیا؟“ عرض کیا: ”ان میں بے پناہ نفسیاتی بصیرت تھی، اس بصیرت نے اُن کے ارشاد و تلقین کے انداز اور اصلاح و تربیت کے طریقوں کو انتہائی مؤثر بنادیا تھا۔“ کہنے لگے: ”اپنے اصول اور ضوابط کے معاملے میں وہ بہت سخت تھے۔ ان کا طریقہ مشائخِ مقدسین سے کچھ مختلف تھا! میں نے عرض کیا: ”ہر زمانے کا مزاج مختلف ہوتا ہے اور اسی کے مطابق تدابیر اختیار کی جاتی ہیں۔ لیکن وہ سخت نہیں مضبوط تھے اور اس کا فرق وہ خود اس طرح بیان کرتے تھے کہ تہر سخت ہوتا ہے لیکن ٹوٹ جاتا ہے، ریشم کی رسی سخت نہیں ہوتی، مضبوط ہوتی ہے اور ٹوٹ نہیں سکتی۔“ اس جواب پر مسکرا دیے۔ پھر صوفیہ کے کارناموں کے سلسلے میں کہنے لگے: ”ان خاصانِ خدا کی زندگی میں بڑی بصیرت ہے۔ ان کے مجاہدوں اور ریاضتوں کی کیفیت آج لوگ سمجھ نہیں پاتے۔ ان سے شخصیت میں نکھار آتا تھا:

”مگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا“

اقبال کا یہ مصرع جس انداز میں انھوں نے پڑھا تھا وہ آج تک تصور

میں زندہ ہے!

ذاکر صاحب نے صوفیہ کی طرح مجاہدے نہیں کیے تھے لیکن ان کی جامعہ کی زندگی ایک طویل مجاہدہ تھی۔ انھوں نے اپنے خونِ بکرے ادارے کی آبیاری کی اور اس طرح کہ ہونٹوں پر مسکراہٹ اور پیشانی پر عزم اور ہمت کے آثار چمکتے رہے۔

(۴) ۱۹۵۶ء میں مسلم یونیورسٹی کا ایک ذیلی گیشن ذاکر صاحب کی قیادت میں شاہ سودے میڈیکل کالج کے سلسلے میں ملنے کے لیے حجاز مقدس گیا۔ اس سفر میں ذاکر صاحب کے مذہبی جذبات کی عجیب کیفیت تھی۔ مدینہ منورہ میں حاضری ہوئی تو آنکھوں سے آنسو رواں تھے اور سراپا درد و سلام بنے ہوئے تھے۔ دو روز بعد یورپ ایک کانفرنس میں شرکت کے لیے جانا تھا۔ منتظین نے صبح وقت پر ہوائی اڈے پہنچا دینے کا اہتمام کر دیا تھا۔ لیکن وہاں پہنچے تو دو منٹ پہلے جہاز اڑ چکا تھا۔ منتظین نے بڑی ندامت سے معذرت کی۔ ذاکر صاحب بولے: ”آپ معذرت کیوں کرتے ہیں؟ میری تو دعا قبول ہوگئی اور ایک دن اور زندگی کا مل گیا۔“ وہیں ایک سپاس نامے کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ سرزمینِ حجاز ”ہدایتِ عالم کا مرکز“ ہے۔ اس زمے داری کو بھولنا نہیں چاہیے۔ خانہ کعبہ میں مولانا کریم علی طبع آبادی مختلف مقامات پر لے گئے اور ان مقامات کی مناسبت سے مختلف دعائیہ آیتیں پڑھتے اور پڑھاتے رہے۔ بالآخر ذاکر صاحب بولے: ”مولانا! عربی میں تو بہت سی دعائیں مانگ لیں، اب مجھے کچھ اُردو میں دعائیں مانگ لینے دیجیے۔“

(۵) ذاکر صاحب نے علی گڑھ چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ ایک میٹنگ میں ملاقات ہوئی تو میں نے درخواست کی کہ کسی دن میرے ساتھ کھانا کھالیں تو بڑی عزت افزائی ہو۔ بہت روکھے پن سے جواب دیا: ”جی نہیں۔“ اس طرح جواب

اُن کی عادت نہیں تھی اس لیے حیرت ہوئی۔ اگلے دن صبح کو فجر کے وقت غریب خانے پر تشریف لائے اور بولے، "کل کی بات آپ کو ناگوار گزری ہوگی۔ میں نے سب دعوتوں سے انکار کر دیا ہے۔ لیکن اب پھر جب علی گڑھ آؤں گا آپ کے ساتھ کھانا ضرور کھاؤں گا۔ اس وقت مدد مل ہوں۔" میں نے کہا، "خیریت ہے! آپ نے جس کامیابی سے اپنا وقت علی گڑھ میں گزارا ہے وہ کب کسی وائس چانسلر کو نصیب ہوا۔ آخر کیا بات ہے؟" بولے، "کچھ دن پہلے مولانا آزاد نے مجھے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی چیر مینی کی پیشکش کی تھی۔ ان کے کہنے سے دل میں خواہش پیدا ہو گئی۔ لیکن انھوں نے مجھ سے کچھ کہے بغیر مسٹر دیش مکھ کو چیر مین مقرر کر دیا۔ ہایوں کیر نے مولانا کو اس طرف متوجہ کیا تو کہا، "یونیورسٹیوں کے لیے آج کل مضبوط آدمی کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین سے کہہ دیجیے کہ مجھ سے مل لیں۔ ہایوں کیر نے مجھ سے ذکر کیا تو میں نے جواب دیا، "جی ہاں! مولانا یونیورسٹیوں کے لیے پہلوان مقرر کریں۔ میں اُن سے ملنے کیوں جاؤں۔ میرے گھر سے جتنا فاصلہ ان کے گھر کا ہے اتنا ہی فاصلہ اُن کے گھر سے میرے گھر کا ہے!"

یہ تفصیل بیان کرنے کے بعد بولے، "وائس چانسلر کا تعلق وزیر تعلیم سے ہوتا ہے۔ اس لیے علی گڑھ چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا ہے۔"

برہما برکس بعد جب وہ صدر جمہوریہ کے جلیل القدر منصب پر فائز ہوئے تو میں ان سے ملاقات کے لیے حاضر ہوا۔ دوران گفتگو یکایک میری زبان پر آ گیا، "ذاکر صاحب! یونیورسٹی گرانٹس کمیشن سے رانٹر سٹی بھون کا بہت فاصلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مصلحت تھی کہ اس نے مختصر راستے سے یہاں بھیجا۔ ایک لمحے کے لیے تو خاموش رہے جیسے بات سمجھ میں نہ آئی ہو۔ پھر بڑی مصویت سے مسکرائے، ایسی مصویت جس میں ان کی شخصیت کی ساری دلربائی سمٹ آئی تھی۔ میری طرف بہت غور سے دیکھا، گویا ساری کھلی گفتگو

میرے چہرے پر پڑھ رہے ہیں 'پھر گلگیر آواز میں بولے: "اللہ کی رحمتوں کی بے پائی، ہماری آرزوؤں کی تنگ دامن کشکوکہ کرتی ہے۔" پھر گھٹنگو غیب اور انسان کو اپنے مستقبل کا علم نہ مونسے لگی۔ اس دلت نجلے موتیوں کی طرح زبان سے بھر رہے تھے کہنے لگے: "اگر اللہ غیب کا علم انسان کو دے دیتا تو اس میں نہ خوشی کی تاب رہتی نہ غم کی برداشت۔ انسان کی زندگی میں جو جہدوسی، یاس و امید، کامیابی اور ناکامی کا ہنگامہ ہے، اسی سے زندگی کی تپش ہے۔ انسان اپنی بے صبری میں غیب اور مستقبل کا حال جاننا چاہتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے بڑی مصلحت سے اس کو چشم آدم سے پوشیدہ رکھا ہے۔" ابھی یہ گفتگو جاری ہی تھی کہ سکرٹری نے انتظار کرنے والوں کی فہرست پیش کر دی اور میں جلدی سے کھڑا ہو گیا۔

یہ چند بظاہر بے ربط واقعات ڈاکر صاحب کے مذہبی احساس و شعور کی تہ تک پہنچنے میں مدد دیتے ہیں۔ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان اور مذہب کی حقیقی روح کو سمجھنے اور اس سے اجتماعی اور انفرادی زندگی کو سنوارنے کا جذبہ، مذہب اور اخلاق کی اعلیٰ اقدار کی سر بلندی کے لیے کوشش کرنے والوں کا سچا احترام، ان کی زندگی کی مرکزی حقیقتیں تھیں جو وقت اور حالات سے بے نیاز ان کی شخصیت کا رخ اور ان کی جہدوسی کی نوعیت متعین کرتی رہیں۔

ڈاکر صاحب کی ذہنی تربیت میں شاہ حسن صاحب کا بڑا حصہ تھا۔ وہ بڑی دل کش شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی فطرت انسان دوست، ان کا مزاج درویشانہ اور مذاق عالمانہ تھا۔ کتابوں کے عاشق تھے، جہاں جاتے کتابوں کے ڈھیر ساتھ ہوتے۔ کبھی کبھی جذب کی کیفیت بھی طاری ہو جاتی تھی۔ ڈاکر صاحب کی ان سے عقیدت اور ڈاکر صاحب پر ان کی شفقت کا ذکر ڈاکٹر عابد حسین اور ڈاکٹر یوسف حسین دونوں نے کیا ہے، لیکن ضرورت ہے کہ خود شاہ صاحب کی فکر کے منابع سمجھے جائیں تاکہ ان ذہنی اثرات کا صحیح اندازہ ہو سکے جن کے زیر سایہ ڈاکر صاحب کے مذہبی شعور کی نشوونما ہوئی تھی۔ شاہ حسن صاحب خلیفہ تھے شاہ طالب حسین مجیب کے، جنھوں نے شاہ عبدالرحمن مکتوی کے مشہور خلیفہ شاہ حسین بخش سے خلافت پائی تھی۔ شاہ عبدالرحمن اپنے زمانے

میں وحدت الوجودی فکر کے امام تھے اور مشائخ متقدمین کی عام روش کے خلاف وحدت الوجود پر برسرِ عام گفتگو کرتے تھے۔ شاہ عبدالعزیز دہلوی اور شاہ غلام علی صاحب نے اس پر اعتراض بھی کیا تھا لیکن ان کے انداز میں فرق نہیں آیا۔ انھوں نے کاسرۃ الاسنان، کلمۃ الحق، مفتاح التوحید وغیرہ کتابیں لکھ کر اپنے علمی مرتبے کا لوہا منوایا تھا۔ گنج مراد آباد کے مشہور بزرگ شاہ فضل رحمن کے والد ماجد شاہ اہل اللہ بھی ان کے دامن تربیت سے وابستہ تھے۔ خالص مذہبی اور روحانی امکانات سے قطع نظر تصور وحدت الوجود ایک ایسے انسانی ضمیر کی تشکیل پر نوردیتا ہے جو عملاً الخلق عیال اللہ کا قائل ہو اور انسانیت کی سطح پر سارے انسان اس کو ایک نظر آئیں۔

شاہ طالب حسین نو مسلم تھے، انھوں نے اپنا مذہب، اپنا گھر اپنی ساری جائیداد شیخ کے قدموں پر نثار کر دی تھی۔ گو اپنا آبائی مذہب اور عقیدہ چھوڑ چکے تھے لیکن ذہن آزاد تھا اور مذہبی شور بیدار۔ ایک مرتبہ شاہ حسن نے کسی ہندو عقیدت مند کے ماتھے پر نشہ دیکھ کر بھری محفل میں اس پر اعتراض کر دیا جن شاہ کا یہ انداز ان کو پسند نہ آیا اور سزا کے طور پر انھیں ہندو مرکزوں میں بھیجا تاکہ نفرت اور تنگ دلی کا کوئی نشان ان کے دل پر نہ رہے۔ ان کا خیال تھا کہ نفرت، تنگ دلی اور تعصب سے نہ صرف انسانی سیرت مجروح ہو جاتی ہے بلکہ دوسروں پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت بھی دم توڑ دیتی ہے۔ شاہ طالب حسین کا یہ انداز فکر ہم آہنگ تھا اس بنیادی مسلک سے جو صوفیہ کلام نے اختیار کیا تھا اور جس کے بہارے انھوں نے دلوں کی دنیا کو جیتا تھا۔ خواجہ معین الدین چشتی کے خلیفہ شیخ حمید الدین سہالی ناگوری کے ایک مرید نے غیر مسلم کو کافر کہہ کر مخاطب کیا تو اس پر ناراض ہوئے۔ اپنے عقیدے پر قائم رہتے ہوئے دوسروں کے انداز فکر کو سمجھنے کی کوشش کرنا، روحانی طور پر مضبوط انسان ہی کا کردار ہو سکتا ہے۔ امیر خسرو کا یہ شعر اس انداز فکر کا ترجمان ہے :

اے کہ زبنت طعنے بہ ہندو بری

ہم زوے آموز پرستش گری

شاہ حسن کے سماجی اور مذہبی انکار و نظریات ذکر صاحب کی فطرت میں اس طرح

رچ بس گئے تھے :

برگ گل میں جس طرح باد سحر گا ہی کاغذ

انسانیت کا احترام اور مذہبی معاملات میں رواداری کو انھوں نے اپنی زندگی کا قوت بنالیا تھا۔ تعصب اور تنگ نظری کسی میں دیکھتے تو بڑا کرب محسوس کرتے اور اپنے عمل سے ایسی مثال پیش کرتے کہ دوسرا اپنی غلط روش کو محسوس کرنے پر مجبور ہو جاتا ! ان کے پیکر میں وسیع مشربی، انسان دوستی اور دردمندی خلق کی ایک دنیا آباد تھی۔ ایک دن صوفیہ کی انسانی بہداری پر گفتگو ہو رہی تھی۔ میں نے عرض کیا کہ حضرت محبوب الہیؑ اپنی مجلس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا واقعہ بیان فرمایا کرتے تھے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بغیر کسی کو شریک کیے کبھی کھانا نہیں کھاتے تھے بعض اوقات مہمان کی تلاش میں دور تک چلے جاتے۔ ایک بار ایک کافر مہمان ہوا تو اس کو کھانا کھلانے میں تامل کرنے لگے۔ وحی نازل ہوئی : ”اے ابراہیم ! ہم اس شخص کو جان دے سکتے ہیں اور تو کھانا نہیں دے سکتا !“ کہنے لگے : صوفیہ نے انسان دوستی اور خدمت خلق کو اپنی زندگی کا مقصد و محور بنالیا تھا اور یہی ان کی عالمگیر مقبولیت کا راز تھا۔ اگر یہ اندازِ نظام ہو جائے تو محبت و اخلاص کی ایک نئی دنیا وجود میں آجائے۔

فکر اور فطرت دونوں کے اعتبار سے ذاکر صاحب ایک معلم تھے۔ وہ معلم نہیں جس کی ذمے داریاں روایتی درس و تدریس کے بعد کمرے کی محدود دنیا میں ختم ہو جاتی ہیں بلکہ وہ معلم جو اپنی ساری صلاحیتوں کو ”آدم گری“ کے لیے وقف کر دیتا ہے جس کا سونا اور جاگنا، جس کی راتوں کا اضطراب اور دنوں کی بے چینی اولاد آدم کو انسان بنانے کی تدبیروں میں صرف ہوتی ہے جو اصلاح کا کام خود مثالی نمونہ بن کر انجام دینا چاہتا ہے جو کسی انسان سے کبھی مایوس نہیں ہوتا۔ ذاکر صاحب نے صوفیہ کی دل کش زندگیوں میں سیرت سازی کا یہی جوہر پایا تھا اور اس کو مشعلِ راہ سمجھتے تھے۔ تاریخِ مشائخِ چشت کے پیش لفظ میں لکھتے ہیں :

”شخصیت کی تعمیر کے کام کو جس اہتمام، جس انہماک، جس خلوص اور جس شیفٹنگی سے اکابر صوفیہ نے انجام دیا اور جس وسیع پیمانے پر اس کام کے انجام دینے میں لوگوں کی مدد اور رہنمائی کی اس کی دوسری مثال تاریخ میں

مشکل سے ملتی ہے۔ ان کے کارناموں سے، ان کے مجاہدوں، ان کی خدمتوں، ان کی تعلیمی تربیتی کوششوں سے واقفیت آج بھی تعمیرِ شخصیت کے دشوار کام میں موثر معاونت کر سکتی ہے۔

پھر اخلاقی شخصیت کی عظمت کو اس طرح واضح کرتے ہیں :

”ہزار کائنات میں اخلاقی شخصیت غالباً سب سے گراں بہا گوہر ہے، نرختے اس پر رستہ کر سکتے ہیں، کرتے ہیں خالق کائنات ایسے شاہکار پر ناز کر سکتا ہے، کرتا ہے۔“

یہی ”اخلاقی شخصیت“ برسوں ڈاکٹر صاحب کی حدودی کام کر رہی۔ انھوں نے مذہبی اور روحانی اقدار سے آم گری کا کام لیا۔ وہ قوی، زکی، فلاح و بہبود کا بھی سب سے موثر ذریعہ صوفیہ کی پاک زندگیوں اور ان کے طریقہ کار میں پاتے تھے ایک خط میں لکھتے ہیں :

”دعا کرتا ہوں کہ خدا آپ کو اس ہم کی تکمیل کی توفیق عطا فرمائے جو آپ نے اپنے دئے لیا ہے۔ بڑا کام ہے اور بہت اچھا کام۔ دل لہا می دیتا ہے لہاں، رنگوں کے تہ کے سے جن کا تعارف آپ گویا ار سر نو را رہے۔ کوئی۔ دلی۔ بیانیہ کہیں۔ کہیں ایسا رہنمائی ہو سکے کا جس سے ہمارا قوی۔ زکی کے طلعت کا۔ یہاں یہ نور پیدا ہو جائے۔“

ڈاکٹر صاحب کا یہ خیال تھا کہ مذہب میں انسان دوستی کی روایت سے سیرتِ سامی نے سوا کام کیا جو مدد مل سکتی ہے وہ کسی اور درجے سے نہیں مل سکتی۔ اخلاق کی کتابیں ہر لحاظ سے تاثیر نہیں۔ حتمی مبالغہ کرنا کہ انسان فطرتاً ہی اچھا ہے اور اسے اصلاح دینا ضروری ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر اسلامی مذہب ہی تعلیم میں اس عنصر کو ابھارا جائے جو انسانی فلاح اور فز و کامرانی کا راستہ ہوا کرتا ہے تو پوری نصف بدل جائے اور انفرادی اور اجتماعی دونوں زندگیوں اتر قبول کریں۔ فرماتے ہیں :

”اس سے ایک بہتر ماحول پیدا ہوگا جس میں مذہب لڑنے لڑانے کا ٹھکانہ نہ رہے۔“

مذہب کی کو معنی و مقصد بننے کا۔ اس کے لیے ایک اخلاقی و روحانی

اساس ہتیا کرے گا۔ اقدار عالیہ سے تعلق اور شیفتگی پیدا کرے گا۔ اپنی
تنہا قوت سے زندگی کو روشن اور اپنی تخلیقی طاقت سے اُسے مالا مال
کر سکے گا۔"

مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسے میں تقریر کرتے ہوئے ایک بار فرمایا:
"شاید اب ہم اسلام کی مرکزی تعلیمات کو قرآن کے انقلاب انگیز پیام سے
اور اس کی عملی انسانی شکل اسوہ حسنہ نبویؐ سے ذہنوں اور دلوں میں
پہنچانے پر زیادہ توجہ کریں۔ میرا ارادہ ہے کہ بہترین دینی مفکروں اور معسکوں
کی مدد سے یہ نصاب ترتیب دلاؤں"

ذاکر صاحب کی جامعہ کی زندگی جہاں حقیقتاً خود ان کی شخصیت کی تعمیر ہوئی تھی،
ابتداءً و آزمائش، تنگی و بے سروسامانی کی زندگی تھی۔ آزمائش کا یہ 'رنج گراں مایہ' انھوں نے
مذہب ہی کی مدد سے اٹھایا تھا۔ حالات کی کوئی برہمی، ماحول کی کوئی ناسازگاری، نہ ان کو اپنے
سلک سے ہٹا پائی، نہ ان کے پائے نبات میں کوئی لغزش پیدا کر سکی یہ قوت مذہب کی راہ
سے آئی تھی اور اس نے ان کی جہد و سعی کو ایک نیا آب درگنج بخش دیا تھا۔ وہ مذہبیت کی
نمائش میں نہ، بلکہ اس کی تہذیب سے وابستگی میں زندگی کا حقیقی مقصد تلاش کرتے تھے۔
جامعہ کے ابتدائی حالات کا ذکر کرنے ہوئے ایک بار کہا تھا:

"عجیب زمانہ تھا وہ صابو، نشہ، جوانی کے سرمست نوجوانوں پر پہلی بار وہ غلطی
دینی کیفیت طاری تھی جس کا ایک لمحہ بھی کبھی کبھی ساری زندگی کا رنگ بدل
دیتا ہے۔ یہ جوانوں کے ڈر سے نازیں پڑھنے والے راتوں کو روتے اور
گڑگڑاتے سنائی دیتے تھے۔"

جامعہ کی جوبلی کے موقع پر انھوں نے اپنی روحانی قوت کے سرچشمے کا اس طرح پتہ

دیا تھا:

"مجھے وہ وقت یاد ہے.... جب علی گڑھ کالج کی مسجد میں ایک وجود مقدس
جلاوطنی، علالت اور تفکرات نے جس کی ہڈیاں پگھلا دی تھیں، جس کے چہرے کی

زردی سے معلوم ہوتا تھا کہ غم کی آنچ نے خون کا ایک ایک قطرہ خشک کر دیا ہے جس کی روشنی آنکھیں اس یقین کی غازی کر رہی تھیں کہ اگرچہ سب کچھ بگڑا ہوا دکھائی دیتا ہے لیکن مردوں کی طرح ہمت کی جاے تو مدد خداوندی سے بہت کچھ بن سکتا ہے۔ یہ وجود مقدس دیوار کا سہارا لیے بیٹھا ہے۔۔۔۔۔
 ... صاحبو! یاد رہے وہ جس دیوار کا سہارا لیے بیٹھے تھے وہ خالی اینٹ
 پتھر کی دیوار نہ تھی۔ وہ ایمانِ علم اور اس ایمان کے نتیجے یعنی ایک عظیم انسان
 ملی روایت کی دیوار تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ اسی دیوار کے سہارے ذکرِ صاحب نے جامعہ کی بنیادوں کو استوار کیا تھا۔ ظہرِ فرہاد کی خارا سنگنی زندہ ہے اب تک۔
 ذکرِ صاحب کے ذہن میں قومیت اور اسلامیت کا تعلق کبھی منکری اختلاف یا کش مکش پیدا نہ کر سکا۔ بلکہ جو لوگ اس کش مکش میں مبتلا تھے ان کے ذہن صاف کرنے کی بھی انھوں
 کوشش کی۔ اور کس انداز سے کہتے ہیں :

”مسلمانوں کو جو چیز متحدہ ہندوستانی قومیت سے بار بار الگ کھینچتی ہے اس میں
 جہاں شخصی خود فرضیاں، تنگ نظری اور دیس کے مستقبل کا صحیح تصور نہ قائم کر سکنے
 کو دخل ہے وہاں اس شدید شبہ کا بھی بڑا حصہ ہے کہ قومی حکومت کے ماتحت
 مسلمانوں کی تمدنی ہستی کے فنا ہونے کا ڈر ہے اور مسلمان کسی حال میں یہ
 قیمت ادا کرنے پر راضی نہیں اور میں ہمیشہ مسلمان ہی نہیں، سچے ہندوستانی
 کی حیثیت سے بھی اس پر خوش ہوں کہ مسلمان اس قیمت کے ادا کرنے پر تیار نہیں۔“
 سچی بات سچے دل اور سادے الفاظ میں کہی جائے تو اس کی تاثیر کا کیا
 ذکرِ صاحب نے اس سلسلے میں کوئی مغذت آئیریا Apologetic انداز اختیار کر
 بجائے نہایت صاف الفاظ میں بتایا کہ ہندوستان میں اسلام کی مذہبی روایات ا
 قدریں اگر زندہ حقیقت بن کر نہ رہیں تو یہ خود ہندوستان کی مروجی ہوگی۔ کہتے ہیں :
 ”اس سے مسلمانوں کو جو نقصان ہوگا سو ہوگا ہی، خود ہندوستان کا تمدن“

میں کہاں سے کہاں پہنچ جائے گا :
 گرچہ منہ غنیمت دل گیریم ما
 گلستاں برد اگر میریم ما

آگے چل کر کہتے ہیں :

"یہی وجہ ہے کہ سچے مسلمان ہندوستانی اپنی مذہبی روایات، اپنی تاریخ، اپنی تمدنی خدمات، اپنے تہن کے توہمات کی وجہ سے اپنے مٹی وجود کو خود اپنے لیے ہی بے بہا نہیں سمجھتے بلکہ ہندوستانی قومیت کے لیے بھی نہایت بیش قیمت جانتے ہیں۔"

اس انداز فکر کے سوتے بھی وسیع پس منظر میں اسلام کا مذہبی رول ہندوستان میں سمجھنے سے نکلے تھے اور وہ اسلامی قدروں کا احترام، انسانیت کی اعلیٰ قدروں کے احترام کے مترادف سمجھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ فوز و کامرانی کے الفاظ اس وقت تک شرمندہ معنی نہیں ہو سکتے جب تک انسان انسان نہ بنے اور مذہب کی اعلیٰ قدروں کی چاکری میں زندگی بسر کرنا نہ سکھے۔ مذہب کا مقصد انسانی سماج کو منتشر کرنا نہیں بلکہ وہ اتحاد پیدا کرنا ہے جس سے اولادِ آدم ایک رشتہ الفت میں پروٹی جاسکے۔ مذہب فطرت انسانی کے ان احساسات اور اقدار کو بیدار کرنا چاہتا ہے جن میں انسانی سماج کی فلاح و بہبود کا راز پنہاں ہے۔ اسی لیے وہ جامعہ کے لیے فرمایا کرتے تھے :

"جامعہ ملیہ کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی آئندہ زندگی کا ایک ایسا نقشہ تیار کرے جس کا مرکز مذہب اسلام ہو اور اس میں ہندوستانی تہذیب کا وہ رنگ بھرے جو عام انسانی تہذیب کے رنگ میں کھپ جائے۔"

ان الفاظ میں انھوں نے جامعہ کی شاہراہ مقصود اور منزل دونوں کا پتہ دے

ٹوٹتے بھرتے خوابوں کی داستان

کچھوا اور خرگوش

مجیب رضوی

کچھوا اور خرگوش ڈاکر صاحب کا آخری ادبی شاہکار ہے کیوں کہ یہ اُن کے انتقال کے بعد ۱۹۷۰ء میں پہلی بار شائع ہوا ہے۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ اسے بھی بچوں کے ادب میں شمار کر لیا گیا ہے اور نیشنل بک ٹرسٹ نے اسی گمان کے تحت بچوں کی کتاب کی شکل میں اسے چھاپا ہے۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا یہ بچوں کی کہانی ہے؟ سرسری طور پر ورق گردانی کرنے سے ہی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ اس قدر پیچیدہ ہے اور اس کے تمانے بانے اتنے اچھے ہوئے ہیں کہ بچوں کے فہم کی رسائی اس کے موضوع و مواد تک ہو ہی نہیں سکتی۔ کرداروں نے اپنے اپنے علم کے سلسلے میں گوہر افشانی کرتے ہوئے جن غیر مانوس الفاظ اور گنجلک اسلوب کا سہارا لیا ہے، وہ بچوں کے معیار سے کہیں زیادہ بلند ہے۔ اس کہانی میں زیادہ تر انگریزی علمی اصطلاحات عربی زورہ اردو نما زبان میں ترجمہ کر کے پیش کی گئی ہیں۔ اس لیے شاید ان کے مفہوم تک انہی "علماء" اور "متفکرین" کا ذہن رسا پہنچ سکتا ہے جو اردو کے لباس میں انگریزی بولنے کے آزادی کے لمحہ عادی ہو چکے تھے۔

اگر یہ بچوں کی کہانی نہیں ہے تو پھر کس قسم کے ماری کے لیے لکھی گئی ہے؟ یہ بچوں کا نفاذی نہ در ہے لیکن ڈاکر صاحب نے اسے بڑوں کے لیے لکھا ہے۔ ڈاکر صاحب کی نواسی نیلوفر۔

نے بتایا کہ اس کہانی کا نام کچھ اس طرح تھا۔ کچھ اور خرگوش (بچوں کی کہانی بڑوں کے لیے) لیکن یہ شائع ڈاکر صاحب کے انتقال کے بعد ہوئی اس لیے کسی صاحب بصیرت نے "بچوں کی کہانی بڑوں کے لیے" کے ذیلی عنوان کو غیر ضروری سمجھ کر نکال دیا۔ شاید اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ڈاکر صاحب کو محض بچوں کا ادیب گردانا گیا اور افسانوی ادب کو ان کی دین پر پردہ ڈالا گیا۔ بعد میں تحقیق کرنے پر پتہ چلا کہ پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی (مرحوم) نے اس کہانی کا مسودہ ملاحظہ فرمایا تھا اور اس کی ایک ٹائپ کاپی بھی انھیں دستیاب ہوئی تھی۔ اس پر ڈاکر صاحب خود اپنے قلم سے "بچوں کی کہانی بڑوں کے لیے" تحریر کیا تھا۔ اس کے علاوہ خود کہانی میں اس کا ثبوت موجود ہے کہ اس کی تخلیق بالغ اور عاقل بڑوں کے لیے ہوئی ہے۔

مولانا مغفرائی کی جو گفتگو ڈاکٹر فی الفور کے گھر پر ہوئی ہے اُسے کہانی میں اس طرح پیش کیا گیا ہے :

"مولانا نے فرمایا "بہت شکریہ مگر میں نے ابھی غسل بھی نہیں کیا ہے۔" ڈاکٹر فی الفور بولے "مولانا یہ غسل کی آپ نے خوب کہی۔ کیا آپ پر ہر روز غسل واجب ہو جاتا ہے۔" مولانا کی کڑی ہوئی مونچھوں اور ڈاڑھی کے بیچ میں مسکراہٹ کی ایک باریک سی لکیر دکھائی دی۔ بولے "ڈاکٹر صاحب عادت سی ہو گئی ہے۔ واجب کا معاملہ نہیں ہے۔"

غسل واجب کس وجہ سے ہوتا ہے اور ڈاکٹر فی الفور کا اشارہ کس فعل کی طرف ہے، اس کی تفصیل میں جانا غیر ضروری ہے۔ جناب عبداللہ دلی بخش قادری نے اس عبارت کو اپنے ایک مضمون میں ڈاکر صاحب کے طنز و مزاح کے نمونے کے طور پر پیش کیا ہے۔ لیکن اس قسم کا طنز و مزاح ڈاکر صاحب کا مہذب قلم بچوں کی کہانی میں تحریر نہیں کر سکتا تھا۔ بچوں سے کیا اپنے خورد و دل سے بھی وہ اس طرح کا مذاق روا نہیں سمجھتے تھے۔ اس عبارت کی موجودگی ہی اس بات کی دلیل ہے کہ کہانی بچوں کے بجائے بڑوں کے لیے لکھی گئی ہے۔

اس کہانی کے سلسلے میں ایک دوسرا سوال یہ اٹھتا ہے کہ ڈاکر صاحب نے اپنی زندگی سفر کے کس دور میں اسے تخلیق کیا تھا۔ ڈاکر صاحب یوں ہی باتوں باتوں میں بہت سی اطلائے دیتے جاتے ہیں اور ایسا وہ اس جاہک دہتی سے کرتے ہیں کہ کہانی کے مانے بانے میں کو:

بھول نہیں پڑنے پاتا۔ اس کہانی کا تماشہ منظر نامہ جامعہ ملیہ اسلامیہ اور اس کے گرد و نواح کے ارد گرد گھومتا ہے۔ اسی ادارے کی تعمیر اور عروج کا سرسری جائزہ لیتے ہوئے ذاکر صاحب لکھتے ہیں۔ ”کوئی بیس برس سے اوپر اس مدرسے کو وہاں ہو گئے ہیں۔ سب اسے جان پہچان گئے ہیں۔“ شجاعہ ۱۹۳۵ء میں ادھلا منتقل ہوتی شروع ہوئی تھی۔ اس لحاظ سے یہ کہانی اس کے بیس ایک سال کے بعد لکھی جانی چاہیے۔ یعنی ذاکر صاحب نے اسے ۵۶-۵۵ء میں لکھا ہوگا۔ لیکن جناب عبداللہ دلی بخش قادری کا ماننا ہے کہ جامعہ کی تعمیر ۱۹۳۹ء میں پایہ تکمیل کو پہنچی ہے اور اس لیے اگر اس میں بیس سال کی مدت جوڑ دی جائے تو اس کہانی کی تخلیق تقریباً ۱۹۶۰ء میں ہونی چاہیے۔ لیکن ذاکر صاحب کی نو اسیوں ریحانہ اور نیلوفر کا کہنا ہے کہ اس کہانی کی تخلیق ذاکر صاحب بہار کے راج بھون میں کر رہے تھے اور اکثر ٹکڑے ان لوگوں کو کھانے کی میز پر پڑھ کر سنایا کرتے تھے۔ ذاکر صاحب نے ۱۹۵۷ء میں بہار کے گورنر مقرر ہوئے تھے۔ اس طرح یہ کہانی ۵۷ء کے بعد ہی لکھی گئی ہوگی۔ ایک اندرونی شہادت سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ دلی میں ساتھیہ اکادمی قائم ہونے کا ذکر کہانی میں موجود ہے اور یہ اکادمی ۱۹۵۷ء میں وجود میں آئی تھی۔ اس کے آغاز کا تو یہ جلتا ہے لیکن یہ کب انجام کو پہنچی اس کے متعلق کچھ یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا۔ اس میں ایسے بہت سے حادثات اور واقعات کی طرف اشارہ موجود ہے جو چھٹی دہائی میں رونما ہوئے ہیں حالانکہ ان کے لیے مواد پہلے سے فراہم ہو رہا تھا۔ اس کہانی کے خالق نے ۱۳ مئی ۱۹۶۲ء کو نائب صدر جمہوریہ ہند کا عہدہ سنبھالا تھا۔ یہ دور صرف سیاسی ہی نہیں بلکہ ذہنی خلفشار کا زمانہ تھا۔ اسی خلفشار اور آزادی کے بعد کی جھپٹش کی عکاسی اس کہانی میں نمایاں طور پر ہوئی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ذاکر صاحب اپنے نائب صدارتی دور میں بھی اس کہانی میں اضافہ کرتے رہے ہیں یا اس کی نوک پلک درست کرتے رہے ہیں۔ حالانکہ وہ اس دور میں بے حد مصروف بھی ہو گئے ہیں اور راجہ سبھا کی صدارت ان کے لیے انتہائی مصبر آزمائش کا کام ہے۔ ممکن ہے نئے نئے ذہنی رویوں کو اس میں شامل کرنے کے لیے انھوں نے اس کا مسودہ نئے سرے سے بار بار تیار کیا ہو۔

اس بات پر بھی حیرت ہوتی ہے کہ ذاکر صاحب نے اپنا یہ شاہکار شائع کیوں نہیں

کرایا؟ کیا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وہ کچھ کہنا چاہتے تھے اس کی تصویر ابھی نامکمل تھی؟ یا یہ محض ان کی ذات کا اظہار اور ان کے عہد کے کرب کی داستان ہے جسے وہ اپنے بعد آنے والی نسلوں کے غور و فکر کے لیے بطور ورثے کے چھوڑ جانا چاہتے تھے کیوں کہ یہ ان کی زندگی کے ایسے کے ساتھ ساتھ ملک کی گمراہی اور زوال پذیری کی داستان ہے۔ اس کے منظر عام پر آتے ہی نہ جانے کتنی بخشش اور نہ جانے کتنے جھگڑے کھڑے ہو جاتے۔ لیکن ذکر صاحب کو کیا معلوم تھا کہ جس نسل کو وہ یہ دستاویز سپرد کر کے جا رہے ہیں وہ اسے محض بچوں کی کہانی تصور کر کے الماری کی زینت بنا دے گی۔

یہ کہانی کچھ اور غرگوش کی پشتینی چٹنگ خور پر گھومتی ہے لیکن اس کا آغاز اُس وقت سے ہوتا ہے جب جامعہ کی تعلیمی بستی اوکھلا گاؤں کے پاس بس رہی تھی اور کچھ سرسبز صحرا آباد کرنے اور بنجر پہاڑیوں پر تعلیمی جن بنی کرنے میں جنونا نہ لگے ہوئے تھے۔ ذکر صاحب اپنی کہانیوں میں مقامی رنگ بھرنے میں بڑی مہارت رکھتے ہیں اور اس کی وجہ سے کہانی کی آفاقیت کو قطعاً محروم ہونے نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کہانی کے کردار جانے پہچانے سے لگتے ہیں — ذکر صاحب نے جامعہ کے ایک استاد کا حلیہ بیان کیا ہے:

”ایک استاد ان کے ساتھ تھے جن پر دیوانگی اور سرمستی کا رنگ دوسرے ساتھیوں سے کچھ چمکا ہی تھا۔ یہ مینک لگائے، کندھے پر اپنا لمبا سا رومال لٹکائے، کھدر کی صدری پہنے، جدھر نکل جاتے ان کی مسکراہٹ دیکھ کر پھول پتے، جانور، آدمی سبھی کھل جاتے۔ اللہ کو پیارے ہو گئے۔ ایسا لگتا ہے کہ جنوں جو مر گیا ہے تو جنگل اُداس ہے۔ یہ جنوں مرحوم شفیع الرحمان قدوائی کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے جن کا انتقال ۱۹۵۳ء میں ہوا تھا۔ مولانا خزان کا حلیہ بھی جامعہ کے لیے جانے پہچانے استاد اسلامیات خواجہ عبدالحی جیسا ہے۔ جو پرانی جامعہ سے واقف ہے وہ منظور کے نام سے غیر متعارف نہیں رہ سکتا۔ پروفیسر کچاق، ڈاکٹر فی الفور اور الفیلون الہندی بہت سی جانی پہچانی شخصیتوں کا مرکب ہیں جو جامعہ سے لے کر علی گڑھ اور پورے ملک میں پھیلی ہوئی ہیں۔ افسانہ نگار ذاکر حسین نے حسب ضرورت کام لے کر کہانی کے بنیادی ڈھانچے کو حقیقت کا جامہ پہنایا ہے۔ حقیقت اور تخیل کی آپریشنز کے متعلق خود مصنف نے ڈاکٹر فی الفور سے تبصہ کرایا ہے: ’غارتی حقیقت‘

طرح طرح کے ادیب یا شاعر کے شعور میں داخل ہوتی ہے۔ وہاں وہ تخیل کے سہارے ایک نئی حقیقت کی تعمیر کرتا ہے۔ اس عمارت میں نہ جانے کون کون سی خارجی حقیقتیں یکجا ہو جاتی ہیں اور ایک اچھوتی نرالی حقیقت وجود میں آتی ہے۔ یہ خارجی حقیقتوں کو جوڑتا ہے۔ کسی سے زیادہ لیتا ہے کسی سے کم اور ان کی آمیزش سے ایک مرکب بناتا ہے۔ اس کی عمارت میں کہیں کی اینٹ ہوتی ہے کہیں روڑا، کہیں سے بہت کہیں سے تھوڑا۔ اس نئی حقیقت کو وہ اپنی قوتِ اظہار کو کام میں لا کر لفظوں کا لباس پہنتا ہے۔“

اس کہانی کے سارے کردار اپنے تخیل کا رکے ہاتھ کی پتلی ہیں۔ وہ جو کام ان سے لینا چاہتا ہے یہ انجام دیتے ہیں اور وہ جو ان کے منہ سے کہلانا چاہتا ہے یہ کہتے ہیں۔ اصل میں یہ کچھ رجحانات کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اسی لیے یہ اکبر سے ہیں۔ کہانی کو تہہ دار بنانے میں یہ رول ضرور ادا کرتے ہیں لیکن خود تہہ دار نہیں ہیں۔ اس لیے کردار نگاری کے نقطہ نظر سے ان میں کوئی خوبی یا ندرت نہیں ہے۔

پنڈت جی یا پنڈت کچھو رام یا کچھو اسی اس افسانے کا بنیادی کردار ہے۔ یہ حالات کے تقاضے کے ساتھ اپنے نام کا چولا بدلتا رہتا ہے۔ اس سے ہماری پہلی ملاقات سانی ٹکڑو کو دور کرنے والے ایک بیٹا بھر کی حیثیت سے ہوتی ہے۔ مولانا غفران کچھوے کی زبان سمجھنے سے قاصر ہیں۔ ”پرشن“ کا مطلب نہیں جانتے۔ ”پرکچھا“ کو ”پرکچھا“ سے غلط ملط کر ڈالتے ہیں اور مارگ کو مرگ کچھو بٹھتے ہیں۔ کچھو دیر تک دونوں ”اتھو اتھو“ سے کام چلاتے ہیں اور آخر میں ایک دوسرے کے نفس مطلب سے واقف ہو جاتے ہیں اور مولانا لغت کے ذریعے کچھوے کی زبان سمجھنے کے اپنے اصرار کو ترک کر دیتے ہیں۔

جس دور میں یہ کہانی لکھی جا رہی ہے وہ سانی عصیت کا دور ہے۔ اردو ہندی کی منافرت تو تھی ہی لیکن اب انگریزی ہٹاؤ تحریک چل رہی تھی اور ساتھ میں علاقائی زبانوں نے ہندی کے خلاف جنگ و جدل تیز کر دی تھی۔ سانی صوبوں کی بانگ خوانے کے لیے خود سوزی اور مرن برت کا دور دورہ تھا۔ ذاکر صاحب زبانوں کے ٹکڑوے بجائے ان کے میل کے قائل ہیں۔ ان کے لیے زبان جذبات اور خیالات کو سمجھنے اور سمجھانے کا ذریعہ ہے لیکن آزاد ہندوستان میں زبان منافرت پھیلانے اور

شیرازہ بکھرنے کا وسیلہ بن گئی ہے۔ لیکن ڈاکر صاحب لاچار ہیں، وہ محض خاموش تماشائی ہیں۔ گورنر ہیں اس لیے اس موضوع پر زبان بھی نہیں کھول سکتے۔ عہدے کے شکنجے میں وہ جکڑ دیے گئے ہیں۔ اس لیے صرت ٹپ سکتے ہیں۔ ان کی یہ ٹپ اس کہانی کی ہر سطر سے جھانکتی ہے۔ ہندی اور اُردو کے میل سے یہ کہانی لکھی گئی ہے۔ ڈاکر صاحب نے ہندی کے الفاظ کو جس مہارت سے استعمال کیا ہے اور جس خوبی سے انھیں اُردو الفاظ سے جوڑا ہے وہ خود اپنے میں مسود کن بات ہے۔ اس کے ذریعے انھوں نے ہندوستانی زبان کے ایک نئے اسلوب کی داغ بیل ڈالی ہے اور جب بھی یہ اسلوب ہمارے ملک میں رواج پائے گا اور آثار بتا رہے ہیں کہ وہ وقت بہت دور نہیں ہے تو اس کی شروعات کا ہر یقیناً ڈاکٹر ذاکر حسین کے سر ہوگا۔ اپنی دوسری تحریروں میں بھی ڈاکر صاحب یہ اسلوب آزما چکے ہیں جس پر اُردو والوں نے طعن و طنز کا نشانہ بھی بنایا ہے لیکن وہ پیچھے ہٹنے کے بجائے آگے بڑھے ہیں اور اپنی اس آخری ادبی کاوش میں انھوں نے اپنے اسی اسلوب کو نکھارا بھی ہے اور پائدار بھی بنایا ہے۔

سانی اتحاد کے علمبردار اور تمام زبانوں کی ترقی کے خواہاں ذاکر حسین سانی بکھراؤ دیکھ رہے ہیں۔ وہ تو صرت گھٹن عسوس کر سکتے ہیں اور کچھ کہہ نہیں سکتے۔ اسی لیے دیش والوں کو اپنا پیغام دینے کے لیے انھوں نے اپنی اس کہانی کو اظہار کا ذریعہ بنایا ہے۔ ملا غفران نے کھوسے سے کہا کہ ”مگر پھر کل لغت یا آب کا شہد کش (کوش) لاؤں گا تو آپ سے باتیں ہوں گی۔“ لیکن کچھ اس بات سے متفق نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ”نہیں نہیں ایسی بھی کیا بات ہے۔ دیکھیے تھوڑے سسے میں ہم نے ایک دوسرے کے کتنے شبہ جان لیے۔ بات چلے گی تو میں آپ کا مطلب سمجھ لوں گا۔ میرے شبہوں کا ارتھ آپ سمجھ لیں گے۔“ ڈاکر صاحب کا پیغام یہی ہے کہ بات چلتی چاہیے، الفاظ کے معنی مطالب خود بخود ظاہر ہونے لگیں گے۔ انتظار اور انتظار کے ٹھیک یا نہ ہونے پر بحث کیوں۔ ڈاکر صاحب کے لفظوں میں ”جو سمجھ میں آجائے وہی ٹھیک ہے۔“

ڈاکر صاحب نے ۱۲ اگست ۱۹۳۵ء کو کاشی دریا پیٹھ کے طالب علموں کو خطاب کرتے ہوئے کہا تھا۔ ”ہمارے تعلیم یافتہ لوگ جمہوریت کے لبرل فلسفے کو پڑھ پڑھ کر اور ہر کلیں، ہر میتھیں اور راہنمیں کے ناموں اور کاموں اور افسانوں سے متاثر ہو کر اکیلے آدمی کو سماجی زندگی کی حسیلت“

حقیقت اور سماج کو ان اکیلوں کا بس ڈھیر یا نبوہ ماننے لگے ہیں۔ ان کے خیال میں فرد، اکیلا آدمی ہی ذہنی زندگی کا سرچشمہ ہے۔ وہی سوچتا ہے، وہی سمجھتا ہے، وہی سب ذہنی چیزیں پیدا کرتا ہے۔ خیالات اور ذہن کے لحاظ سے وہ اپنی دنیا آپ ہے۔

سماج کو اکیلوں کا ڈھیر سمجھنے والے انگریزی تعلیم یافتہ طبقے کے ہاتھوں میں آزادی کے بعد حکمرانی کی باگ ڈور آئی، بھلے ہی گاندھی جی نے آزادی دلائی ہو اور تحریک آزادی کی رہنمائی کی ہو۔ اس نئے حکمران طبقے میں اکثر وہ لوگ تھے جو ذکر صاحب کے بقول "انگریزی پڑھ لکھ لینے" یا کوئی ہنر سیکھ لینے کا نام تعلیم جانتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ ہر شخص اپنی اپنی ضرورت اور حیثیت کے مطابق جو اور جتنا کھنا اور پڑھنا چاہتا ہے، لکھ، پڑھ اور سیکھ لیتا ہے۔"

پریم چند کے الفاظ میں کہیں تو جارج کے بدلے گوہر نے حکمرانی شروع کر دی تھی۔ اسی لیے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ صرف یہاں وہاں حسب ضرورت اور بطور مجبوری پیوند کاری کی جارہی تھی۔ وہی سیاسی ڈھانچہ اپنایا گیا تھا جسے مہاتما گاندھی نے "مشیطانی" کہا تھا اور میشت کی اسی طرز کا بول بالا تھا جسے گاندھیائی ماہر اقتصادیات ڈاکٹر کار پانے "بندر بانٹ میشت" کہہ کر تجزیہ کیا تھا۔ نئی قومی تعلیم کے نظریے کی ضرورت نہیں تھی کیوں کہ سکھ بند سرکاری اسکول، کالج اور یونیورسٹیاں، ایک بنے بنائے ڈھڑ پر پہلے سے ہی کام کر رہی تھیں۔ انھیں صرف مالی وسائل فراہم کرانے کی ضرورت تھی اور ڈھانچے کو پائدار بنانے کے لیے تھوڑی بہت رد و بدل کرنے پر اکتفا کیا گیا تھا۔ لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین تعلیم کو سماج میں تبدیلی لانے کا ذریعہ بنانے کا خواب دیکھ رہے تھے۔ وہ اسے جوہر کو توڑنے کا وسیلہ بنانے کی تمنا رکھتے تھے جس تعلیمی نظام کو اب ملک سینے سے لگائے ترقی کی راہ پر گامزن ہو رہا تھا وہ سماجی استحصال کو پائدار بنانے اور اُس کے لیے ذہنی اور روحانی اساس فراہم کرنے کے لیے تیار ہوا تھا۔ اس بول سے سبب حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ زیادہ سے زیادہ نئے حکمران طبقے کی حکمرانی کے استحکام کی بنیاد مہیا کر سکتا تھا۔ لیکن ڈاکٹر ذاکر حسین اس کے برعکس چلتے پھرتے کتب خانے پیدا کرنے کی جگہ تندرست پئے آدمی پیدا کرنے کے لیے قومی تعلیم کا ایک نظام پیدا کرنے کی کوشش میں ۱۹۲۰ء سے لگے ہوئے تھے۔ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ اگر ہمارا تعلیمی نظام ہمارے ہاتھ میں ہو تو ہم کیا

کریں گے ذاکر صاحب نے سوالیہ انداز میں اپنا قومی تعلیم کا خاکہ کاشی دیا پیٹھ کے طلباء سے خطاب کرتے ہوئے پیش کیا تھا:

”کیا اس وقت (آزادی کے بعد) بھی مدرسے اور قوم کی زندگی میں اتنا ہی کم تعلق ہوگا جیسا کہ اس وقت ہے یا بچپن ہی سے ایسے موقعے بھی ملا کریں گے جن سے ہر ہندوستانی کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ قوم کی سیوا کر کے ہمارا اپنی ترقی کی راہ نکال سکتا ہے؟ کیا اس وقت بھی ہمارے مدرسے خود غرضی اور شخصی مقابلے ہی کے عملی سبق دیا کریں گے اور دوسروں کی خدمت اور مدد کے موقعے ان میں ناپید ہوں گے؟ کیا اس وقت بھی مدرسوں کو جس اس سے سرکار ہوگا کہ علم سکھایا لیکن علم کے برتنے اور سیرت پر اثر انداز ہونے کا کوئی سامان نہ ہوگا؟ کیا اس وقت بھی ہمارا انصاب ایسا ہی چوں چوں کا مڑبہ ہوگا جیسا کہ اب ہے؟ کیا اس وقت بھی ہر چیز کو مضمون بن کر اور انصاب میں شامل کر کے بچے کے لیے مصیبت اور اس کی تعلیم کے لیے بے اثری کا سامان کیا جائے گا؟“

قومی تعلیم کا یہی المیہ کچھ اور تر گوش کا موضوع ہے۔ مگر بند تعلیم کے ہی پروفیسر کچان، ڈاکٹر فی انور اور الفیلوسن الہندی نمایندے ہیں۔ یہ سب چلتے پھرتے کتب خانے ہیں علم کے برتنے اور سیرت پر اثر انداز ہونے سے بے بہرہ ہیں۔ ان کا علم ہونٹوں تک محدود ہے۔ یہ نہ آئن کے خون میں سرایت کر سکا ہے اور نہ ان کی روح میں اتر سکا ہے۔ کثیر مطالعے سے ان کا حافظہ کمزور ہو گیا ہے اس لیے یہ نوٹوں کے ذریعے علمی اشتہار جھپوڑتے رہتے ہیں لیکن کچھ اس کہانی کا اہم کردار ہی نہیں بلکہ اس کا اصلی ہیرو ہے۔ اس کے خول میں زندگی کے نہ جانے کتنے مرتعے پوشیدہ ہیں۔ مولانا غفران نے ”نیک دل بھولا سا بڑھا“ کہہ کر ڈاکٹر فی انور سے اس کا تعارف کرایا ہے۔ لیکن یہ اتنی پچاسی سال کا بڑھا نہیں، یہ تو چار ایک سو سال کا پُرانا تراش ہے۔ مصنف نے اسے ”سٹی پیپم“ اور ”بیداری“ کی علامت کے طور پر پیش کیا ہے۔ لیکن اصل میں یہ ہزاروں برس سے چلی آرہی ہندوستانی تہذیب کا تسلسل ہے۔ یہ تاریخ کے آثار چڑھا دھیلنا

ہوا، بُری آندھیوں سے ٹکراتا ہوا اور محرمی تصویروں کا منہ مڑتا ہوا اس حال تک پہنچا ہے جس کے نقش واکر صاحب نے اپنی کہانی میں اُبھارے ہیں۔ ذاکر صاحب نے محض کچھوے سے متعلق اپنی بے انتہا معلومات سے کہانی کو بھیل بنانے کے لیے ڈاکٹر فی الفور کی زبان سے اس کی عالمی اہمیت کو اجاگر نہیں کیا۔ کچھ امریکہ اور ایشیا کے بہت سے باشندوں کے نزدیک ذی حیات ہستی ہے۔ ”وہ یونان، مصر، روما، ہندوستان اور چین میں موجود ہے کیوں کہ وہ قدیم تہذیبوں کا محافظ ہے۔ اسی لیے ہندوستان میں اسے دشمن کے دوسرے اوتار کا درجہ حاصل ہے کیوں کہ دشمن تر موتیوں میں سے ایک ہیں اور خالق کائنات نے اپنی کائنات کی حفاظت اور نشوونما کے پسرو کی ہے۔ قدیم ترین انسان منڈاری کول (آدی بامی) اس کی پوجا کرتے ہیں۔“ بحرہ وید میں اسے پانی کا مالک کہا گیا ہے، اٹھروید میں یہ ”کاشیپ“ کے نام سے پرجاپتی کے پہلو بہ پہلو دکھائی دیتا ہے یا یہ خود پرجاپتی ہے جس کے لیے ”سوم بھو“ کی صفت آئی ہے یعنی قائم، بخود، ست پتھر برہمن میں ذکر ہے کہ جب پرجاپتی نے اورچری بنائیں تو خود کچھوے کا روپ اختیار کر لیا۔ یہ بہت روادار ہے۔ پروفیسر کپچان کو پروفیسر کشیپ کہہ کر مخاطب کرتا ہے اور ڈاکٹر فی الفور کو پنڈت جی ہمودے کہہ کر ان سے بات کرتا ہے۔ مولانا غفران اُسے دھیان گیان والے منس دکھائی پڑتے ہیں۔ وہ اپنے مد مقابل خرگوش کو راجکار کہہ کر ہی پکارتا ہے وہ کاشیپ ہے یعنی ’کشیہ‘ کی اولاد۔ یہ ایک رشی بھی ہیں اور اس لفظ کے معنی کہکشاں کا ایک تارا بھی۔ یہ کشیپ ہے کیوں کہ ’کشیہ‘ کی مختلف بیویوں سے شر، اُسر، انسان، جانور اور طیور بھی جاندار وجود میں آئے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ ایک پُرانا عام ہندوستانی بھی ہے۔ یہ پنڈت ہے لیکن برہمن نہیں ہے بلکہ مرد حق ہے۔ اس کا خیر وہی ہے جس سے مرد مومن بنتا ہے۔ یہ سنی بہیم ہے۔ بقول ذاکر صاحب کے کھٹ کھٹ کرتے جاؤ۔ کچھ نچھ ہو ہی جائے گا۔ یہ رڑتا تو نہیں ہے لیکن آگے بڑھتا رہتا ہے۔ اسی صبر آزما عمل اور استقلال کی تلقین ذاکر صاحب نے ۱۹۳۵ء میں کاشی دیا بیٹھ کے طالب علموں کو کی تھی:

”میں سمجھتا ہوں کہ ہمیں بگاڑنا اتنا نہیں ہے جتنا کہ بنانا ہے، ہمارے دلیں

کو ہماری گردنوں سے اُبلتے خون کے دھارے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ہمارے

ماحقے کے پینے کا بارہ ماہی پہنے والا دریا درکار ہے۔ ضرورت ہے خاموش اور سچے کام کی۔ ہمارا مستقبل کسان کی ٹوٹی جھونپڑی، کاری گری دھویں سے کال بھت اور دیہاتی مدرسے کے پھوس کے چھتر تلے بن اور بگڑا سکتا ہے۔ سیاسی جھگڑوں، کانفرنسوں اور کانگریسوں میں کل اور پرسوں کے فیصلوں کا فیصلہ ہو سکتا ہے لیکن جن جگہوں کا نام میں نے لیا ہے ان میں صدیوں تک کے لیے ہماری قسمت کا فیصلہ ہوگا اور ان جگہوں کا کام صبر چاہتا ہے اور استقلال۔ اس میں تھکن بھی زیادہ ہے اور قدر بھی کم ہوتی ہے۔^{۱۹}

لیکن آزادی کے بعد سارا زور کانفرنسوں، سمیناروں، کانگریسوں اور ایکٹیشن کمروں میں ہونے والی مشاورت پر تھا۔ یہاں ہماری قسمت کا صدیوں کے لیے فیصلہ کیسے ہو سکتا تھا جس کے ذاکر صاحب آرزو مند تھے۔

ذاکر صاحب ماضی کو حال سے ملا کر دھدان کی آئینش عقل سے کر کے دنیا میں ہندوستانی سماج کی علیحدہ اور مخصوص حیثیت قائم کرنے کے لیے ایک قومی نظام تعلیم مرتب کرنا چاہتے ہیں لیکن روشن خیال لوگ اب اسے پسند نہیں کرتے۔ وہ موجودہ ضرورتوں کو سامنے رکھ کر اپنی نئی نسلوں کو سکھانا پڑھانا چاہتے ہیں۔ ان کے لیے بس یہی قومی تعلیم ہے اور باقی سب ڈھکوسلے ہیں۔ ایسی باتیں وہ لوگ بھی کرتے ہیں جو دل سے قوم کی بھلائی چاہتے ہیں اور جن کے دل میں اس بات کی لگن ہے کہ ان کی قوم جلد سے جلد ترقی کرے اور جتنی جلدی سے آگے بڑھ سکتی ہے، بڑھے۔ خود قوم کی خاطر وہ قومی تعلیم کے ذاکر صاحب کے نظریے کو پسند نہیں کرتے۔ ذاکر صاحب کے خیال میں یہ لوگ تعلیم کی ماہیت سے واقفیت نہیں ہیں۔ بس چند بول رٹ لینے یا چند باتیں جان لینے کو تعلیم سمجھتے ہیں۔^{۲۰} لیکن ذاکر صاحب اپنے کچھوے سے دستبردار نہیں ہو سکتے۔ اسی کے لیے تو انھوں نے اپنی زندگی وقف کر رکھی ہے۔ وہ ہماری روایتوں کا پاسبان ہے اور انہی روایتوں اور اشیاء تمدن کے ذریعے وہ نئی نسل کو تعلیم یافتہ بنانا چاہتے ہیں۔ اسی لیے وہ صدر بننے کے بعد سب کے سامنے خود کو انہی اقدار کی خدمت کے لیے وقف کرتے ہوئے اعلان کرتے ہیں: ”یہ ان قدیم عوام کی نوخیز ریاست ہے جنھوں نے ہزار ہا سال کے عرصے میں اور مختلف نسلی عناصر کے تعاون سے

اپنے مخصوص انداز میں زندہ جاوید اقدار مطلقہ کے حصول کی کوشش کی ہے۔ میں خود ان اقدار کی خدمت کے لیے اپنے کو وقف کرتا ہوں۔“

کچھ انہی قدیم عوام کا نمائندہ ہے اور اسی کی بہبود کا ذریعہ ڈاکر صاحب تعلیمی نظام کو بنانا چاہتے ہیں۔ افراد کی سیرت گری اور ایک اخلاقی سماج کی صورت گری میں وہ ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے کوشاں ہیں۔ اسی جدوجہد کا پھل ہے جامعہ ملیہ۔ اسی لیے انہوں نے جامعہ کی شروعات اور پھر ایک بڑے مدرسے کے قیام کی ایک سرسری رپورٹ اس کہانی کی تہید کی شکل میں لکھی ہے۔ بظاہر یہ تہید غیر ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اور اصل کہانی سے غیر متعلق سی ہے لیکن باریک بینی سے تجزیہ کرنے پر واضح ہو جاتا ہے کہ اس تہید کے بغیر وہ تنازعہ اور وہ کشمکش پیدا ہو ہی نہیں سکتی تھی جو کہانی کو آگے بڑھانے میں معاون ہے۔ یہ ڈاکر صاحب کے تعلیمی نظریوں کا پتہ چڑ ہے۔ اس تعلیم کا مقصد عام آدمیوں کے مسائل سے دانش ور کی کو جڑنا ہے، ان سے الگ رہ کر مختلف مضامین کے ماہر بن تیار کرنا نہیں ہے۔ ڈاکر حسین کے مدرسے کے استادوں کی دوستی اپنے گرد و نواح کے ہر ذرے، ہر پٹر پودے اور ہر چرند پرند سے ہے۔ یہی دوستی ڈاکر صاحب کے نظریہ تعلیم کی بنیادی اساس ہے۔ ڈاکر صاحب نے جامعہ کے کارکنوں کی فاقہ مستی اور سرستی کی بھرپور عکاسی کی ہے۔ وہ سب اپنی ذات کی ترقی کے لیے نہیں بلکہ اپنے کام کے متوالے ہیں۔ یہ ارد گرد کے گاؤں کے کسانوں کو مدد پہنچاتے ہیں، انھیں علم سے روشناس کراتے ہیں اور ان کے مسائل کو حل کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اسی لیے سب اسے جان پہچان گئے ہیں۔ آدمی پہچانے ہوں کہ نا پہچانے ہوں، کہ آدمی کا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ پر جانور، پٹر، جنا کی مچھلیاں جن میں سے بعض اُن کے استادوں سے باتیں کرنے پُل کے ستونوں پر دیکھی گئی ہیں۔ دریا کے پکھوے، پاس کے کھیتوں کے تیر، خرگوش، سب انھیں جان گئے ہیں۔“ ڈاکر صاحب نے انہی دوستوں کا ایک قصہ کچھ اور خرگوش کے عنوان سے سنایا ہے۔

ڈاکر صاحب کے نظریات کا نمائندہ کردار مولانا عمران ہیں۔ وہ الہیات کے استاد ہیں لیکن کچھ رام سے انھیں زبانی نہیں دلی ہمدردی ہے۔ وہ ان کے مسئلے کا تلاش کرنے کے لیے ہر ممکن دروازے پر دستک دیتے ہیں۔ لیکن وہ جن لوگوں کے پاس جاتے ہیں وہ مروجہ تعلیمی نظام

کے پروردہ ہی نہیں اُس کے پرستار ہیں۔ ان کی طرف سے اپنی ایسی کا اظہار کرتے ہوئے کچھ رام کہتے ہیں: "ایک سیدھی سی بات پوچھتے ہیں اور کوئی تپہ نہیں دیتا، نہ جانے کیسی دیا ہے ان دودلوں کی۔" ان عالموں کی باتیں کچھ رام کے پلے نہیں پڑیں لیکن مولانا غفران بھی کچھ نہیں سمجھے۔ اگر وہ سمجھ پائے تو صرف اتنا کہ "یہ بڑے بڑے علم والے خود بڑے مورکھ ہوتے ہیں۔ ہمارے یہاں کہتے ہیں کہ اعلیٰ حجاب الاکبر۔ علم اٹھوا دیا بہت بڑا پردہ ہے۔ آنکھوں پر پڑ جاتا ہے، کانوں پر پڑ جاتا ہے، دل پر پڑ جاتا ہے۔ بس زبان چلتی ہے۔"

مولانا غفران مذہبی ہیں لیکن سیکولر ہیں۔ وہ کسی طرح کی تفریق روا نہیں رکھتے کیونکہ خدمتِ خلق میں کسی مجید بھادو کی گنجائش نہیں ہے۔ ذاکر صاحب نے اپنی اس کہانی میں مذہبی سیکولزم کو مادی اور لفظی سیکولزم پر ترجیح دی ہے اور خدمتِ خلق کو عین عبادت اور ریاضت کا درجہ دیا ہے۔

تعلیم کے رائج اوقات طرز کی پیداوار عالموں کو بچارے بڑھے کھوسے کوئی سروکار نہیں ہے کیوں کہ اس طرزِ تعلیم کے تحت تشیص اور تحقیق پر بہت ندر ہے۔ اس میں علم انسان کی خدمت کے لیے نہیں ہے بلکہ کسی مضمون کی اہمیت اجاگر کرنے کے لیے ہے۔ ایسا لگتا ہے مرن ان کا مضمون ہی لوحِ محفوظ پر کندہ ہے۔ ذاکر صاحب نے اس رجحان کی عکاسی پر دھیسر کچیاں کے ذریعے کی ہے۔ ان کا مضمون تاریخ ہے اور یہ حیدر آباد کے رہنے والے ہیں کیوں کہ حضرت کا تعلق "حضرت" کرتے ہیں۔ خیالات کے لحاظ سے بائیں بازو کے دانش وروں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے لیے تاریخ کا مطلب ہے "قوائے دولت آفریں کی مخصوص اشکال کے نقص اور ہیئتِ اجتماعیہ انسانہ پر ان کے اثرات کی توضیح، معاشرے میں طبقاتِ معاشی کے تصادم کے ناگزیر عواقب و نتائج کی تشریح، محرکات انقلابی کے ظہور و بطور کے اسرار و غوامض... استعمار اور استحصال کے داخلی تضادوں کی روشن بصیرت اور ان غمزدگیوں کے مغتوح و مودوم ہونے پر انسانیت کی حقیقی تاریخ کا ایک معروضی نقشہ مرتب کرنا۔" معمولاً یہ بڑھوں سے بہت تنگ اور ان کی طرف سے خاصے بدگمان رہتے ہیں لیکن رات کوئی رجت ہند نوجوان اُلجھ گیا تھا۔ اس لیے یہ بڑھے کھوٹ کچھ رام سے ملنے کو تیار ہو گئے تھے۔ ان کا علم مارکسی اصطلاحات کے شکنجے میں جکڑا ہوا ہے جو تاریخ کی ان کی توضیح اور تشریح سے

بخوبی عیاں ہے۔ انھیں عوام کی بہبود کا طبردار ہونا چاہیے تھا لیکن ان کا ان سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ کہانی جس دور میں لکھی جا رہی ہے اس میں مردہ طرز تعلیم کے بھیاںک نتائج سامنے آنے لگے تھے۔ ہندوستانی قومیت کے استحکام کے بجائے یہ جات برادری خود غرضانہ مانگوں علاقہ پرستی، مقام پرستی اور سب سے بڑھ کر فرقہ پرستی کا دور تھا۔ فرد کی آزادی کے دلدادہ اس کی بکٹ آزادی کا جھنڈا بلند کر رہے تھے، بایں بازو کے لوگ سماجی بہبود کے خواہاں ضرور تھے لیکن ان میں اب نظریاتی اختلافات بڑھ رہے تھے اور سٹے کے بعد بایں بازو کی تحریک انحطاط پذیر ہے۔ آخر میں کمیونسٹ پارٹی بھی دو حصوں میں بٹ جاتی ہے۔ اس طرح سماج کو "کیلوں کا ڈھیر" سمجھنے والوں کا ہر طرف بلایا ہو جاتا ہے۔

۱۹۶۰ء تک پہنچتے پہنچتے ترقی پسند شعراء اور ادیبوں کی سانس چھوٹنے لگتی ہے اور وہ جدید کی بنگار کا منہ توڑ جواب دینے سے قاصر ہیں۔ جدیدیت سماج سے بے بہہ اپنی ذات کے اظہار کی ادبی تحریک ہے اور یہ اس رجحان کی سخت مخالف ہے جس نے ال کے فلسفے کے مطابق فرد کو سماج کی دھڑس کے نیچے کچل ڈالا تھا۔ ان کے لیے فرد اپنے آپ میں ایک دنیا تھا اور سماج سے اس کا تعلق نہ رہا۔ لیکن ڈاکر صاحب کا ادبی نظریہ اس سے قطعاً مختلف تھا جس کا اظہار اس کہانی میں مولانا غفران کی زبانی انھوں نے کیا ہے۔ ادب کیا ہے اس کا جواب ڈاکر صاحب کبر کر دیتے ہیں :

"ادب وہ ہوتا ہے جس میں بڑے سندر شبدر میں آدمی کے دل کی باتیں ابھی جانی ہیں۔ شبدر میں کبھی ایسی مٹھاس گھول دیتے ہیں کہ گڑ سے زیادہ میٹھے لگتے ہیں۔ کبھی وہ روانی دے دیتے ہیں کہ لگتا ہے کہ دریا اُمڈ آیا ہے ہے۔ وہ زور بھر دیتے ہیں کہ شبدر لوں کو ہلادیں، پہاڑوں کو چردیں۔ اس میں کہانیاں لکھتے ہیں جو پڑھوں تک یاد رکھیں۔ اس میں شبدر کو ایسے جوڑتے ہیں کہ وہ سنتے ہی جی میں اتر جائیں۔ لوگ انھیں گاتے ہیں.... اس میں آدمی کو اپنا حال دکھائی دیتا ہے جیسے آئینے میں کوئی اپنی صورت دیکھے۔ ادب ہنساتا ہے، رلاتا ہے، اُجی کو گرماتا ہے، ہمت دلاتا ہے، حوصلہ

ٹھہرتا ہے، اور ہمارے ہر دُعیب سب پر کھوتا ہے۔“

لیکن اب ادب میں آدمی کو اپنا حال نظر نہیں آتا بلکہ اس کے اندر فرائض تصور کے مطابق جو غلاطت بھری ہوئی ہے اس کے مرتعے تحریروں میں بکھرے ملتے ہیں۔ یہ سب کچھ جونا فطری تھا کیونکہ جو طرز تعلیم رائج تھا اس کا منطقی نتیجہ یہی تھا۔ ادبی تحقیق میں ادب پارے کی اہمیت ناپید ہوگئی تھی۔ ادیب کی جگہ اس کے مفصل حالات زندگی کا جاننا اس کے جماعتی ماحول پر بھرپور نظر سدر کا رہتی۔ ایسے ہی ایک تحقیقی مقالے سے قاری کو ڈاکٹر صاحب نے روشناس کرایا ہے۔ یہ ”حضرت فقورؒ پر ڈاکٹر فی الفور نے شائع کرایا ہے اور جس پر مجمع علمی کا اول انعام انھیں ملا ہے۔ یہ ۷۰ صفحات پر مشتمل ہے جس میں ۲۰۰ صفحوں پر شاعر کے حالات زندگی ہیں اور ان کے حالات کیا ان کے سب معاصرین کی مختصر مگر مستند سوانح عمریاں ہیں اور ۲۵ صفحوں میں جماعتی ماحول پر ایسا تبصرہ ہے کہ ہندی اور ایرانی تاریخ پر زمانہ قدیم سے آج تک کے حوادثِ مؤثرہ پر طائرانہ نظر پڑ جاتی ہے۔ ۵۰۰ صفحے میں ضروری حوالے ہیں۔ کلام جن محروں میں ہے ان پر بحث ہے اور کلام کے کوئی ۲۰۰ لفظوں کا فرہنگ ہے اور ایک اشاریہ ہے اور ہاں بھول گیا اسی حصے میں اردو میں فارسی لفظوں کے سے متعلق ایک مختصر حصہ بھی بصیرت افروز بحث ہے۔ تحقیق کا یہی میسار رائج الوقت سکھ ہے۔ ہمارے ایک دوست جغرافیہ وال تھے اور وہ بڑے فخر سے کہا کرتے تھے کہ اُن کا تحقیقی مقالہ ساڑھے پانچ کلو وزن ہے۔ اس زبوں حالی کی بھی ذرا سی اسی طرز تعلیم کے سرے جو تشخیص پر زور دیتی ہے اور تحقیقی مقالوں کو لیاقت علمی کا میاں بھتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب بہت دلو لے کے ساتھ علی گڑھ گئے تھے۔ بات یہ نہیں تھی کہ وہ والس چانلری کے خواہاں تھے۔ اگر اُن کی یہ خواہش ہوتی تو یہ نہ جانے کب کی پوری ہو چکی ہوتی۔ انھوں نے جامہ کی زمری میں کچھ تعلیمی پودے لگائے تھے اور چاہتے تھے کہ ان پودوں کو ایک بڑے رقبے میں لگائیں اور اپنی تجربہ گاہ سے نکل کر انھیں وسیع پیمانے پر پھیلان۔ انھوں نے علی گڑھ کی بڑی خدمت کی، اس ادارے کو ڈوبنے سے بچایا، وہاں کے لوگوں کی ڈوبتی بنسوں میں توانائی کے انجکشن دیے، انھیں پُر اعتماد بنایا، یونیورسٹی کی مالی حالت درست کر دی لیکن ان کا خواب شرمندہ تعبیر نہ ہو سکا۔ وہ اپنی زمری کا کوئی بھی پودا وہاں کی سرزمین میں نہ لگا پائے۔ اس لیے مایوس ہو کر انھوں نے

یونیورسٹی گرانٹ کمیشن کا چیرمین بننے کی تمنا کی۔ یہ کوئی بڑا عہدہ نہیں تھا جس کی آرزو ڈاکٹر ذاکر حسین کرتے۔ لیکن یہاں اس بات کی گنجائش ضرور تھی کہ وہ چیرمین کی حیثیت سے اعلیٰ تعلیم کے دھارے کو متاثر کر سکیں اور انھیں اپنے خواہوں کی کچھ تعبیر مل سکے۔ لیکن انھیں اس کا موقع ہی نہیں دیا گیا۔ سخت نا اُمیدی کے عالم میں وہ جامعہ نگر میں واقع اپنے گھر واپس آ گئے۔ لیکن یہاں اُن کی تجربہ گاہ کے پودے خس پتوار سے ڈھکے ہوئے تھے کیوں کہ اب یہ قومی اہمیت کا ادارہ تھا اور وزارت تعلیم کے مداری جس طرح سے اسے بچا رہے تھے دیا ہی ناچنے پر یہ مجبور تھا۔ اسی مایوسی کی کیفیت میں انھیں بہار کا گورنر بنا دیا گیا۔ انھوں نے سوچا شاید بہار کی یونیورسٹی کے چانسلر کی حیثیت سے وہ تعلیم کے میدان میں کچھ کام کر سکیں۔ انھوں نے اس سلسلے میں کچھ کیا بھی، لیکن وہ اب صرف رہنمائی کر سکتے تھے، مشورہ دے سکتے تھے۔ ان مشوروں کو ماننا یا نہ ماننا دوسروں کے ہاتھوں میں تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے عہدے بڑھتے گئے لیکن ساتھ ہی ساتھ اُن کی گھٹن بھی بڑھتی گئی، مایوسی انھیں گھیرتی رہی اور عہدوں کی ذمے داریاں اُن کے ہونٹوں پر تالا لگاتی رہیں۔ خود سے دیکھا جائے تو اسی مایوسی کا اظہار اس کہانی میں ہوا ہے۔ کہانی کے آخر میں ڈاکٹر صاحب کھجورے کی زبانی اپنے اس کرب کو بیان کرتے ہیں اور اُن کا لہجہ مایوسی سے بھرا ہوا ہے اور حالات سے لڑنے کے بجائے وہ خدا کی مرضی اور قسمت کے لکھے پر خود کو چھوڑ کر خود کو تسلی دینے کی کوشش کرتے ہیں :

”سب اپنا اپنا کر تو پورا کریں تو اس میں اینٹور کی مرضی پوری ہوگی۔ اس مرضی کو جاننا پہچاننا اور اس کے سامنے گردن جھکانا ہی جیون کا انس ہے۔ یہی دھرم ہے، یہی ستیہ ہے، یہی آئند ہے، یہی کوشش ہے۔ یہ جان پہچان، یہ گردن جھکانا ہر ایک کا اپنے اپنے رنگ میں ہوتا ہے۔ اپنی پہچان کو دوسروں کی پہچان سے نا پنا، اپنے گردن جھکانے کے ڈھنگ کو دوسرے کے جھکاؤ سے ٹھکانا، دوسرے کے کرتو کو اپنے کرتو کا ترازو بنانا، یہ سب بھول ہے، بڑی بھول ہے، اور ہم سے یہی بھول ہوئی۔“^{۲۹}

اس طرح یہ کہانی ڈاکٹر صاحب کے طرز فکر کی شکست اور اُن کی زندگی کا المیہ ہے۔

اس کہانی کا ایک اہم کردار خرگوش ہے۔ اسے معتق نے بر خود غلط فہمت کی علامت کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ چنچل، منہ پھٹ اور بھڑوں کا منہ چڑھانے والا ہے۔ یہ ”زنگیلا جھبیل“ جوان تھا، جوانی کی ترنگ میں اتراتا تھا۔ اصل میں خرگوش اسی طبقے کا نمائندہ ہے جو آزادی کے بعد پیدا ہوا تھا۔ یہ تمیز تھا کیوں کہ یہ اپنے بڑوں کے منہ لگا رہتا تھا اور انھیں بڑھاپے پر کڑا کرتا رہتا تھا۔ مارکسی اصطلاح میں کہیں تو یہ نیا بورژوازی طبقہ تھا مگر انوں کی پالیسی سے پیدا ہونے والا یہ طبقہ اب سیاست کو اپنی مرضی سے چلانا چاہتا تھا لیکن اجادہ وار بورژوازی اور جاگیردار اسے برداشت کرنے کو تیار نہیں تھے۔ انگریزی تسلیم یافتہ طبقے نے ان کے منہ میں لگام لگا رکھی تھی۔ لیکن اب یہ حکمران طبقے کے اثرات سے آزاد ہو رہے تھے۔ جس دور میں یہ کہانی لکھی گئی ہے وہ سوئتر پارٹی کے عروج کا زمانہ تھا۔ جاگیردار اور قومی سرمایہ دار مل کر نہرو اور ان کی روایت کو پامال کرنے کو اٹھ کھڑے ہوئے ہیں۔ اصل میں یہ خرگوش انہی کے ہاتھوں تباہ ہوا ہے۔ اس کہانی میں خرگوش کو راپوری کتا ایک لیتا ہے اور رشید آباد کے چاقو سے اسے ذبح کر دیا جاتا ہے۔ ایسے تو کوئی بھی کتا اور کوئی بھی چاقو اس کام کے لیے کافی تھا۔ لیکن اضافی لگاؤ ڈاکٹر صاحب کسی خاص بچ کی طرف قاری کی توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں۔ راپوری ہاؤسڈ نواب ایمو سے متعلق ہے کیوں کہ تازی اور گرے ہاؤسڈ کے میل سے انھوں نے ہی اسے پیدا کیا ہے اور رشید آباد خود ڈاکٹر صاحب کے وطن میں ہے جہاں نواب رشید خاں کا مقبرہ نوابی دور کی یاد دلاتا ہے۔ انھوں نے ہی قائم گنج کو بسایا تھا۔ چاقو حالانکہ قریب کے ایک گاؤں اولیا پور میں بننے میں۔ لیکن ڈاکٹر صاحب کو خرگوش کی موت کو جاگیرداری سے جوڑنا تھا۔ اس لیے انھوں نے رشید آباد کے چاقو سے یہ کام کرایا ہے۔ اس ابھرتے طبقے کو سوئتر پارٹی ہڑپ کر گئی۔ صرف سیاست ہی بے لگام نہیں ہوگی بلکہ زندگی کے دوسرے شعبے بھی اس سے متاثر ہوئے۔ عقلیت کی جگہ توہم نے لے لی، مقبولیت کی جگہ ہٹ دھرمی بر اجماع ہو گئی۔ جاگیرداری کے بطن سے جات واد علاقہ پرستی اور فرقہ پرستی ہی جنم لے سکتے تھے۔ ہندوستانی قومیت کا جذبہ گھٹنے لگا اور سماج میں افراتفری کا ماحول پیدا ہو گیا جو آج تک چل رہا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک ”اخلاقی ریاست“ اور ”اخلاقی انسان“ کا خواب دیکھا تھا۔ ان کا یہ خواب بھی چلنا چور ہوا تھا اور وہ کچھ کر نہیں کر سکتے تھے،

خاموش تماشائی تھے، چاہے یہ بات انھیں کتنی بھی ناگوار کیوں نہ گزر رہی ہو۔ ایسا لگتا ہے کہ خرگوش کی موت کا انھیں افسوس ہے جس کا اظہار انھوں نے کچھوے کے منہ سے کرایا ہے۔
 ”تھوک ہے ہمارے بڑھاپے پر اور ہمارے شتابدلوں کے انو بھور کر ہم اس کے چیتے کیٹیلے
 شبدوں سے بکھر گئے اور اپنی جھاتی میں اتنے کروڑھ کو جی بھر کر پالا۔ اپنی آتما کو گنڈا کیا اور
 مورکھ آدمیوں سے سانٹھ گانٹھ کی.... ہم تو شادیاں بتا چکے وہ تو ابھی کل کا بچہ تھا۔ وہ جان
 سے گیا اور ہم جیے جاتے ہیں۔ اس سے اچھا تھا کہ ہمیں کچھ ہو گیا ہوتا اور ہم یہ سوچنے کو نہ
 رہتے۔“ لیکن یہ المیہ تو ہونا ہی تھا، یہ بکھراؤ تو آنا ہی تھا۔ صرن محسوس کرنے اور سوچنے سے
 کچھ نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ المیہ خرگوش کا ہے جو مارا گیا یا کچھوے کا ہے جو سوچنے کے لیے زندہ رہا؟
 دراصل یہ کہانی بچوں کی ہے، بڑوں کی ہے، بزرگوں کی ہے، نوجوانوں کی ہے۔ یہ
 ذاکر صاحب کی زندگی بھر کے تجربوں اور ان کی زندگی کے آثار چٹھاؤ کی کہانی ہے۔ اس میں کوئی
 خال تو لفظ نہیں ہے کیونکہ ہر لفظ اور ہر جملہ ایک نئے معنی سے پردہ ہٹاتا ہے۔ یہ ہندوستان کی
 بدقسمتی کی داستان ہے۔ سوانحی نہ ہوتے ہوئے بھی یہ خود ذاکر صاحب کی اپنی کہانی ہے۔ یہ ان کے
 ٹوٹے بکھرتے خوابوں کی دستاویز ہے۔ پھر بھی نہ تو یہ آپ بیتی ہے اور نہ جگ بیتی۔ یہ تو دل بیتی
 ہے جسے ایک نبھا ہوا فن کار لفظوں کا جامہ پہنا گیا ہے۔ ◆◆

حواشی

- ۱۔ کچھو اور خرگوش کی دوڑ کی کہانی پینچ تتر سے مانوڑ ہے۔ اس کی تخلیق راجکاروں کو دنیا کے نشیب و فراز سے واقف کرانے کے لیے ہوئی تھی۔
- ۲۔ اس بات کی اطلاع مجھے ذاکر صاحب کی نواسی نیلوفر نے دی تھی جس کے لیے میں ان کا مشکور ہوں۔
- ۳۔ شہید جستجو، پرنسپل رضی الرحمن فاروقی، صفحہ ۴۷۸
- ۴۔ کچھو اور خرگوش، ڈاکٹر ذاکر حسین، نیشنل بک ٹرسٹ، انڈیا، پہلا ایڈیشن، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۲۳
- ۵۔ ایضاً، صفحہ ۸
- ۶۔ ایضاً، صفحہ ۲۱

- ایضاً، صفحہ ۳۳ ۸۔ ایضاً، صفحات ۱۱-۱۲ ۹۔ ایضاً، صفحہ ۱۳
- تعلیمی خطبات، محکمہ جامعہ، نواں ایڈیشن، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۵ ۱۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۴
- ۱۔ ایضاً، صفحات ۲۲-۲۳ ۱۳۔ کچوا اور خرگوش، صفحہ ۳۶ ۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۳۶
- ۱۔ ایضاً، صفحہ ۳۶ ۱۶۔ تعلیمی خطبات، صفحہ ۲۵ ۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۷
- ۱۔ یہ گھوڑا اچھلیاں ہیں جو جینا کی نہر میں کثرت سے پانی جاتی تھیں اور اپنا ادھار پری آدھا دھڑ پانی کے اوپر نکال کر تیرتی پھرتی تھیں۔
- ۱۰۔ کچوا اور خرگوش، صفحہ ۸
- ۲۔ ایضاً، صفحہ ۸
- ۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۲
- ۲۲۔ ایضاً، صفحہ ۲۲
- ۲۳۔ ایضاً، صفحہ ۱۵
- ۲۴۔ ایضاً، صفحہ ۱۵
- ۲۵۔ ایضاً، صفحہ ۱۷
- ۲۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۶
- ۲۷۔ ایضاً، صفحہ ۲۱
- ۲۸۔ ایضاً، صفحہ ۳۴
- ۲۹۔ ایضاً، صفحہ ۷۱
- ۳۰۔ ایضاً، صفحہ ۷۰

ڈاکٹر ذاکر حسین معلم کی حیثیت سے

تجلی حسین خان

سماج میں تعلیم کی اہمیت و افادیت مسلم ہے اور ہر زمانے میں اس کی اہمیت رہی ہے۔ تعلیم ایک ایسا عمل ہے جو کہ کبھی رکتا یا ختم نہیں ہوتا۔ تعلیم انسان کے بڑاؤ میں اس کے شعور، احساس اور فکر و نظر میں تبدیلی لاتی ہے۔ تعلیم کو ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل کرنے کا کام معلم کے ذریعے انجام دیا جاتا ہے۔ اس لیے معلم اور تعلیم ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ زمانہ قدیم سے لے کر آج تک معلم کی حیثیت اعلیٰ وارفع رہی ہے اور معلم کو مختلف ناموں سے (جیسے ”گرو“ یا ”استاد“) پکارا جاتا رہا ہے۔

معلم ایک رہنما ہوتا ہے اور بغیر رہنمائی کے تعلیم کبھی بھی مکمل نہیں ہو سکتی۔ معلم ہمارے سماج کا معیار بھی ہوتا ہے۔ وہ طلباء کی شخصیت کی نشوونما کرتا ہے اور ساتھ ہی ان کے لیے صحیح راستے کی نشان دہی بھی کرتا ہے۔ معلم کا مرتبہ ہندوستان میں ہمیشہ سے بڑا ہی محترم اور معزز رہا ہے۔ ہر دور میں چاہے وہ قدیم ہو یا جدید، معلم کی حیثیت والدین سے بڑھ کر رہی ہے۔ اسی لیے اس سرزمین میں ایسے معلم بھی پیدا ہوئے ہیں جو کہ اپنی انفرادیت کی وجہ سے آج بھی یاد کیے جاتے ہیں۔ درونا چاریہ، شنکر آپاریہ، رابندر ناتھ ٹیگور اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے معلم اسی ہندوستان میں پیدا ہوئے اور انھوں نے اپنی تربیت سے اپنے شاگردوں میں وہ اوصاف پیدا کر دیے جو کہ ایک اچھا انسان بنانے کے لیے بے حد ضروری ہیں۔ انھوں نے

اپنے طلباء کی ایسی رہنمائی کی کہ جس کی نظیر نہیں ملتی۔ رہنمائی ایک ایسا عمل ہے جس سے کسی بھی شخص کو اس کی ذات سے متعلق ہر ممکن واقفیت بہم پہنچائی جاتی ہے تاکہ وہ اپنی صلاحیتوں کو اپنی زندگی کے بے شمار مسئلوں کو حل کرنے میں خاطر خواہ طور پر کام میں لاسکے۔ اس میں محض پیشہ ورانہ رہنمائی شامل نہیں ہوتی بلکہ ہر قسم کی رہنمائی شامل ہے۔

ذاکر صاحب ہندوستان کے ان نامور معلموں میں سے ایک ہیں جنہوں نے معلم کی حیثیت سے ہر طرح طلباء کی رہنمائی کی اور اپنے فرائض کو غیر معمولی طور پر نبھایا۔ انہوں نے اپنے طلباء میں غیر معمولی اوصاف پیدا کیے۔ انہیں بعض اعتبارات سے غیر معمولی بھی بنایا۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے شخصیت کے ہمہ گیر ارتقاء اور اس کی مکمل نشوونما پر زور دیا۔ ان کے نزدیک تعلیم کا مقصد محض لکھنا اور پڑھنا ہی نہیں ہے کچھ اور بھی ہے۔ ذاکر صاحب یہاں تعلیم کے معنی یہ ہیں :

”ذاکر ذاکر حسین کے یہاں بھی گاندھی جی کی طرح تعلیم کے معنی محض لکھنا پڑھنا سکھانا نہیں بلکہ طالب علم کے دل و دماغ پر اخلاق اور سیرت انسانی کا ایک دیرپا نقش ثبت کرنا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ بچوں کے ذہنی، جسمانی اور روحانی قوار کی تربیت سماجی خدمت سے متعلق کاموں کے ذریعے کی جائے تاکہ ان میں خدمت کا صحیح جذبہ پیدا ہو سکے۔ انہوں نے انفرادیت کو اجتماعیت کے لیے اور شہریت کو جمہوریت کے لیے ضروری مانا ہے انہوں نے اپنے بس بھر تعلیم کے ذریعے قومی آزادی اور یکجہتی کے لیے کام کیا۔ ملک کی آزادی سے پہلے اپنی تحریروں اور تقریروں میں حصول آزادی پر زور دیا اور آزادی کے بعد تعلیم میں قومی یکجہتی پر

زور دیا۔“^۱

ذاکر ذاکر حسین اپنی طالب علمی کے زمانے سے ہی گاندھی جی سے متاثر تھے لیکن قیام جامو کے بعد انہیں گاندھی جی کا قرب زیادہ حاصل رہا اور جامو کی خدمت کے دوران وہ گاندھی جی کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی سے مستفیض ہوتے رہے۔ ذاکر صاحب سب سے پہلے

ایک معلم تھے بعد میں کچھ اور۔ ان کا تعلیمی نظریہ یہ تھا کہ سماج میں جب تک اچھے افراد نہ ہوں گے تب تک اچھا سماج وجود میں نہیں آسکتا۔ انھوں نے فرد کی تعلیم کے لیے سماج کو ذمے دار قرار دیا ہے۔ وہ تعلیم اور سماج کو ایک دوسرے کے لیے ناگزیر خیال کرتے تھے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ میں انھوں نے جرمنی سے واپس آکر اسی تعلیمی نظریے کو عملی نظر بنایا۔ اور تعلیم کے ذریعے انھوں نے ایسے انسان اور ایسے طلباء پیدا کرنے شروع کیے جو ملک کی آزادی اور ترقی کے لیے کام کریں اور اچھے شہری بن کر ملک و قوم کا نام روشن کریں جامعہ میں انھوں نے ایک نئے معلم اخلاق کی زندگی گزاری اور ایک ساتھ شخصیت کی جالیاتی اور ذاتی تعمیر پر زور دیا۔ مثلاً انھیں پھولوں کا شوق تھا، انوکھے اور نئے پتھر جمع کرنا، اس کے علاوہ مصوری، موسیقی، نقاشی، خطاطی، شاعری اور نادر اشیاء کے بھی وہ شیدائی تھے اور ہر کام میں سلیقے کے قائل تھے۔ انھوں نے جامعہ کے طلباء میں اپنے اس سطح نظر کو جگانے کی بھرپور کوشش کی۔ انھوں نے ۱۹۳۷ء میں گاندھی جی کے ساتھ بنیادی تعلیم کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کی جدوجہد بھی کی۔

ذاکر صاحب ایک شفیق استاد تھے۔ ان کے دل میں اپنے طالب علموں کے تئیں محبت اور شفقت کا جذبہ جاگزیں تھا۔ وہ اپنے شاگردوں کے ساتھ سخت رویہ کبھی اختیار نہیں کرتے تھے۔ ہمیشہ محبت اور نرمی سے پیش آتے تھے۔ شاگردوں کو کبھی زدوکوب نہیں کرتے تھے۔ انھوں نے معلم کی جو تعریف کی ہے اسی پر ہمیشہ عمل پیرا رہے۔ ذاکر صاحب کے مطابق،

”استاد کی کتاب زندگی کے سرورق پر ”علم“ نہیں لکھا ہوتا۔ ”محبت“ کا

عنوان ہوتا ہے۔ اسے انسانوں سے محبت ہوتی ہے، سماج جن خوبیوں

کا حامل ہے، ان سے محبت ہوتی ہے، ان ننھی ننھی جانوں سے محبت

ہوتی ہے جو آگے چل کر ان خوبیوں کی حامل بننے والی ہیں۔“ ۲

ان سطور میں انھوں نے استاد سے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے خود ذاکر صاحب میں یہی تمام اوصاف موجود تھے۔ انھوں نے کبھی بھی اپنی علیت کا رعب اپنے طلباء پر نہیں ڈالا بلکہ ہمیشہ محبت کو شعار بنایا۔ کسی بھی بات کو طلباء پر مسلط نہیں کیا بلکہ خود کے انھیں

دکھایا۔ انھوں نے مدرسہ ابتدائی کے بچوں کے جوتے تک صاف کیے تاکہ وہ بچے ان کے خواب کی تعبیر بن سکیں۔ کھانا ضائع کرنے سے باز رکھنے کے لیے بھی ان کی جھڑپیں تک کھانے سے گریز نہیں کیا۔ اور دارالافتاء کے گندے اور تاریک گوشوں کی خود صفائی کی۔ ان کے زمانے میں جامعہ میں ۱۳ اپریل کو چھوٹے ملازمین جیسے خاکروب، بھنستی وغیرہ کی بھٹی کر دی جاتی تھی۔ اور اساتذہ و طلباء ان کی سرکردگی میں ادارے اور بستی کی صفائی ستھرائی کا کام انجام دیا کرتے تھے۔ اس طریقہ کار کا طلباء پر اثر ہوتا تھا۔ اور ایک معلم اس سے بہتر اور کیا طریقہ اختیار کر سکتا ہے۔ ذکر صاحب نے ہر کام کو پہلے خود کیا۔ کسی کام کو کسی پر تھوپا نہیں۔ اور استاد اور شاگرد کے بیچ میں جو صلح حاصل تھی اسے بھرنے کی پوری کوشش کی۔ ایک شالی اُستاد کا نمونہ پیش کیا۔

اپنے ایک خطبے میں وہ اچھے اُستاد کی تعریف ان لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

”اچھے اُستاد کی سب سے پہلی اور سب سے بڑی پہچان یہی ہے کہ اس کی طبیعت کا میلان آپ ہی آپ بچوں اور جوانوں کی بنتی ہوئی شخصیتوں کی طرف ہوتا ہے ان ہی میں رہ کر اسے راحت ملتی ہے، ان کے بغیر دنیا میں پر دہی کی طرح بھگتا ہے۔ یہ بس مدرسے کی جماعت ہی میں اُستاد نہیں ہوتا بلکہ ہر وقت اس کا دل اپنے شاگردوں ہی میں اٹکا ہوتا ہے۔“ ۳

اپنے تعلیمی خطبات میں انھوں نے ایک جگہ ماں اور اچھے اُستاد کے بارے میں لکھا ہے کہ جب بچے کی جانب سے دنیا والے مایوس ہو جاتے ہیں تو امید کی کرن ماں اور اچھے استاد کے دل میں باقی رہتی ہے،

”بچے کی طرف سے جب ساری دنیا مایوس ہو جاتی ہے تو بس دو آدمی ہیں جن کے سینے میں امید باقی رہتی ہے۔ ایک اس کی ماں

اور دوسرا اچھا اُستاد!“ ۴

ذکر صاحب تعلیم کے ذریعے قومی زندگی کو سنوارنا چاہتے تھے اور کافی غور و فکر کے بعد انھوں نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ کتاب یا مرکز تعلیم کے نظام سے قومیت کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ

کتاب اور مرکز تعلیم کے مقاصد محدود ہیں اور اس کا طریقہ تعلیم بھی غیر دلچسپ ہے۔ اور نصاب تعلیم بھی سبکی قسم کا ہے اس لیے انہوں نے ایسے تعلیمی نظام کی ضرورت پر زور دیا جو کسی دست کاری یا سماجی کام پر مبنی ہو۔ چنانچہ انہوں نے جرمنی سے واپس آکر اسی تعلیمی نظریے کو جامعہ ملیہ کے مدرسہ ابتدائی اور ثانوی میں رائج کیا۔ بچوں کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ان کی تربیت میں بھی دلچسپی لی۔ نصاب تعلیم میں دست کاریوں اور عملی سرگرمیوں کو خصوصی اہمیت دی۔ صرف کتاب کی تعلیم کو بدل کر کام کی تعلیم دی۔ تعلیم میں ہاتھ کے کام کی اہمیت پر زور دیا۔ گتے کے کام، لکڑی کے کام، مٹی کے کام، کتائی اور دھنائی کے کام مدرسوں میں سکھائے گئے اور ان کے علاوہ بچوں کا بینک، بچوں کی دکان، مرغی خانہ، پٹریا گھر، باغبانی وغیرہ دلچسپ کاموں کے ذریعے بھی تعلیم کو زندگی سے مربوط کیا۔ اپنے ایک خطبے میں وہ فرماتے ہیں :

”میرا خیال ہے کہ جب ہم تعلیم کے سلسلے میں کام کا ذکر کریں تو ہمیں وہی کام دھیان میں رکھنا چاہیے جس سے تعلیم ہو، ذہن کی تربیت ہو، آدمی اچھا آدمی بنے۔ میں سمجھتا ہوں کہ آدمی کا ذہن اپنے کیے کو پرکھ کر اس کے اچھے بُرے پر نظر کر کے، ترقی کرتا ہے اور آدمی جب کچھ بناتا ہے یا کوئی کام کرتا ہے، چاہے یہ کام ہاتھ کا ہو چاہے دماغ کا، تو اس کام سے اسے ذہنی تعلیمی فائدہ اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب وہ اس کام کا پورا پورا حق ادا کرے، اس کام کے لیے اپنے کو ذرا تجھے، اپنے اوپر ذرا قابو پائے۔ کام سے تعلیمی فائدہ وہی اٹھاتا ہے جو اس کام کا حق ادا کرنے میں اس کام کے ڈپلن کو اپنے اوپر اوڑھ لے۔ اس لیے ہر کام تعلیمی کام نہیں ہوتا۔ کام تعلیمی جب ہی ہو سکتا ہے کہ اس کے شروع میں ذہن کچھ تیاری کرے جس کام میں ذہن کو دخل نہ ہو وہ کام مردہ مشین بھی کر سکتی ہے اور اس سے ذہن کی تسلیم یا تربیت نہیں ہوتی۔“ ۵

ذاکر صاحب تعلیم میں کام کی اہمیت کے حامی ہیں بلکہ اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتے

ہیں کہ کام ایسا جو جس سے تعلیم بھی ہو اور ذہنی تربیت بھی ہو۔ انھوں نے اپنے تعلیمی خطبات میں جن نظریات کا ذکر کیا ہے اسے انھوں نے ایک قلم کی حیثیت سے نہ صرف اپنایا ہے بلکہ اس کا عملی تجربہ بھی کیا ہے۔ بچوں کی حکومت کے ذریعے سے انھوں نے بچوں کو مدرسے کے انتظام میں شریک کیا اور بچوں میں احساس ذمہ داری بھی پیدا کیا۔

ذاکر صاحب نے بنیادی تعلیم کی ہم میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ اور بنیادی تعلیم کے اندر کرنے کو مرکزی حیثیت دی گئی۔ مدرسہ ابتدائی میں تعلیم کے منصوبہ طریقے کو خاص طور پر برتا گیا۔ بچوں کے لیے کیل کورس، ورزش، تیراکی وغیرہ کے اہتمام کے علاوہ کھلی ہوا کے مدرسے کا اہتمام بھی کیا گیا۔ سال میں پختے حشرے کے لیے سارا مدرسہ آبادی اور بستی سے دور منتقل ہو جاتا تھا۔ سال میں ایک دن کا مدرسہ بھی منایا جاتا تھا تاکہ جامعہ برادری کے لوگ بل جمل کر کام کر سکیں۔ اُس دن مدرسے کے اساتذہ اور کارکن سیر کو نکل جاتے اور مدرسے کی ساری باگ ڈور طلباء کے ہاتھ میں ہوتی۔ مدرسے کے نگران سے لے کر خاکروب، بھشتی اور چیرا می تک کے سب فراموش پچے خود ہی انجام دیتے۔ وہ مدرسے کو سجاتے تھے نمود ہی پڑھتے تھے اور خود ہی پڑھاتے تھے۔ اور جلسوں کی صدارت اور انتظام کا کام بھی بچے ہی سنبھالتے تھے۔ دیواری اخبار قلمی رسالہ جیسے کام بھی ان ہی سے کرائے جاتے تھے۔ اور جب جامعہ میں کوئی معزز مہمان آتا تو اس کا استقبال بھی بچوں سے کروایا جاتا۔ جامعہ ملیہ میں جب کسی عمارت کا سنگ بنیاد رکھوایا جاتا تو اس میں کسی بڑے آدمی کو بلایا جاتا تھا لیکن ذاکر صاحب نے بچوں کو سب سے افضل مانا کیوں کہ ان کے خیال میں آج کے بچے کل کا مستقبل ہیں۔ اس لیے انھوں نے مدرسے کا سنگ بنیاد کسی بڑے آدمی سے نہ رکھو کر جامعہ کے سب سے چھوٹے بچے سے رکھوایا۔ بقول ذاکر صاحب :

”اس مبارک رسم کو انجام دینے کے لیے ایک ایسے شخص کا انتخاب کیا

گیا ہے جو نہ فرماں دہانوں میں سے ہے نہ ارکان سلطنت میں، نہ

صاحبانِ دولت میں، نہ اربابِ علم میں، نہ رہبرانِ ملک میں، نہ اکابر

قوم میں، جو کچھ بھی نہیں ہے مگر سب کچھ ہو سکتا ہے۔ یہ جامعہ کا سب

سے چھوٹا بچہ ہے، اربابِ نظر اس انتخاب کی دلدیں گے اور یہ تسلیم

کریں گے مستقبل کا مالک ہم حال کے غلاموں سے اسی منصب کے لیے
کہیں زیادہ موزوں ہے۔“ ۱

بحیثیت ایک معلم کے ذاکر صاحب کی اہمیت مسلم ہے جیسا کہ ہم پہلے بھی عرض کر چکے
ہیں، انھوں نے کتابی تعلیم کے نصاب کو کام کے تعلیم کا نصاب بنایا اور بنیادی قومی تعلیم کا
جو تصور انھوں نے پیش کیا تھا اسے نظریاتی بنیادیں فراہم کیں اور ساتھ ہی عملی شکل بھی
دی۔ گاندھی جی کے بنیادی قومی تعلیم کے تصور کو ذاکر صاحب بردے کا رٹا لے اور اپنی ملی یاقوت
اور عملی تجربے سے اس منصوبے کو ملک کے لیے قابل قبول بنایا۔ بقول اکرام صاحب :
”ذاکر صاحب نے بحیثیت معلم اور مفکر تعلیمی عمل میں محنت اور آزادی کی
طرف خاص طور سے توجہ دلائی ہے۔ ان کے یہاں وہ آزادی نہیں ہے
جو روس کے یہاں تھی اور وہ محنت نہیں جو ناکھ اور غیر مہذب ماں سے
ملتی ہے۔ وہ تو استاد کی توجہ اس آزادی کی طرف دلاتے ہیں جو طلباء اور
استاد کے بنائے ہوئے قاعدوں کی پابند ہوتی ہے یا جو ان کے نائینڈل
کے بنائے اصولوں کے مطابق کام کرنا رکھتی ہے۔“ ۲

ذاکر صاحب ایک ایسے معلم تھے جنہوں نے تعلیم میں ایک دلچسپی کا عنصر قائم کیا اور
اسے کام سے مربوط کیا۔ ساتھ ہی طلباء میں قومی یکجہتی کے عناصر کو بھی پروان چڑھایا اور شخصیت
کی قومی تعمیر پر زور دیا۔ انھوں نے ایک مثالی استاد کا کردار نبھایا ہے۔ ان کے نزدیک اعلیٰ تعلیم
اداروں کا منصب طلباء کو صداقت اور خدمت کے جذبے کا حامل بنانا ہے۔ ان کے مفکر و عمل
میں تضاد نہیں بلکہ ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور اعلیٰ تعلیم کا مقصد ان کے یوں یہ ہے کہ وہ
نوجوانوں میں خدمت کا شوق پیدا کرے۔

ذاکر صاحب تمام عمر معاشرے اور سماج کو سدھارنے میں لگے رہے۔ انھوں نے
اپنی زندگی بڑے ایثار کے ساتھ گزاری۔ زندگی کا آخری حصہ ملک کی بڑی بڑی ذمے داریوں
کو سنبھالنے میں گزارا اور اس طرح وہ عظمت و شہرت کے میدان کو سر کرتے ہوئے ملک کے
سب سے بڑے منصب پر فائز ہوئے لیکن وہ ہمیں ہر حال میں ایک معلم ہی نظر آتے ہیں۔

جلد تقسیم اسناد کے موقع پر ایک خطبے میں فرماتے ہیں،

”اچھے استاد میں یہ صفت ہونا چاہیے کہ ہر کام سلیقے سے کر سکے، چاہے وہ اس کے خاص مضمون سے تعلق رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ جامعہ کے ابتدائی دور میں کام بہت تھے اور کام کرنے والے کم، اس لیے استادوں کی سلسل آزماتیں ہوتی رہتی تھیں۔ اب کاموں کی تقسیم ہو گئی ہوگی، اور ہر کام کے کرنے والے ہوں گے مجبوری اور معذوری کا احساس انسانی شخصیت کے لیے کبھی مفید نہیں ہوتا، اور میں جامعہ کے ہر استاد کو مشورہ دیتا رہا ہوں کہ وہ اپنے خاص مضمون کے علاوہ دو ایک اور کاموں میں جو اس کی طبیعت سے مناسب رکھتے ہوں، مہارت پیدا کر لے۔ لیکن اب صورت کچھ مختلف ہے، اور میں جامعہ کے استادوں کو جامعہ کا ایک اور اہم مقصد یاد دلاؤں گا کہ علم کو تعلیم گاہ میں بند نہ رکھا جائے بلکہ فیاضی اور خوش اسلوبی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ لوگوں میں تقسیم کیا جائے۔“

غرض ذاکر صاحب نے مسلم کی حیثیت سے وہ مقام حاصل کر لیا ہے جو کہ دوائی ہے۔ دنیا انھیں کبھی بھی بھول نہیں سکتی۔ وہ ایسے ان ازل میں تھے جو کہ شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ انسان مرجاتا ہے لیکن اس کے کارنامے دنیا میں زندہ رہتے ہیں۔ ذاکر صاحب آج اس دنیا میں نہیں ہیں لیکن ان کے تعلیمی تصورات ہمیں آج بھی جامعہ کے نصاب میں جاری و ساری نظر آتے ہیں۔ آج ذاکر صاحب کی پیدائش کو ایک صدی گزر چکی ہے مگر ان کے مرتبے میں ختمہ برابر بھی کمی واقع نہیں ہوئی ہے۔ ذاکر صاحب آج کے تعلیمی معاشرے کے لیے ایک مینارہ نور ہیں، ایک مثال ہیں اور ایک مستقل پیغام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ♦♦

حواشی

۱۔ مفکرین تعلیم، از ڈاکٹر محمد اکرام خاں، ص ۱۶

- ۲۔ تعلیمی خطبات ، از ذاکر حسین ، ص ۱۵۶
- ۳۔ ایضاً ، ص ۱۵۶
- ۴۔ ایضاً ، ص ۱۶۵
- ۵۔ ایضاً ، ص ۹۵-۵۶
- ۶۔ ذاکر صاحب کی کہانی ، سیدہ خورشید عالم ، ص ۲۷
- ۷۔ مفکرین تعلیم ، ڈاکٹر محمد اکرام خاں ، ص ۱۷۶
- ۸۔ مستقبل کی طرف "خطبات جلسہ تقسیم اسناد جامعہ ملیہ اسلامیہ" مرتبین: خواجہ محمد شاہد
خالد کمال نادر دتی ، ص ۱۲۴

بامقصد تعلیم

ذاکر حسین / ترجمہ: مسعود الحق

میرے پاس شہری اور دیہی زندگی سے متعلق نہ تو کوئی فلسفہ ہے اور نہ ہی ان میں سے کسی ایک یا دوسرے کے لیے کوئی جانب داری یا تعصب۔ اس بارے میں بھی مجھے یقین نہیں ہے کہ دیہی اور شہری سماجی زندگی کے مسائل پر غور و فکر کے لیے فلسفے کے مجرد تصورات سے بات کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ سوال یہ ہے کہ کیا مفید کام کو خیال کی بنیاد بنانے میں عقلندی نہیں ہوتی؟ کیا عوام کی دولت کے موثر ذریعوں کے منصوبے بنا کر ہم خود عوام سے کچھ نہیں سیکھتے؟ کیا فرد کی کوششوں کے نتائج کی غیر جانب دارانہ جانچ کی مدد سے حالات ہمیں کچھ نہیں سکھاتے؟ جس بات کو عوام اور حالات رد کریں اسے فلسفے کے ذریعے منوایا نہیں جاسکتا ہے اور پھر تعلیم میں ہمارا تعلق اشخاص اور حالات کے علاوہ کس بات سے ہوتا ہے؟ لوگوں کی مادی اور روحانی احتیاجات کو پورا کرنے کی کوششوں میں ہم اپنا رابطہ اور تعلق افراد سے پیدا کرتے ہیں اور حالات سے ہمارا تعلق ان احتیاجات کی تکمیل کے انتہائی موثر ذریعوں اور طریقوں کی تشکیل کے وقت ہوتا ہے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ مفید سرگرمی کی حیثیت جڑ اور تنے کی سی ہوتی ہے اور فلسفے کی حیثیت پھول کی۔ اور آپ کے

ادارے کے ماحول میں 'میں دیکھتا ہوں' مصنوعی کوششوں کے بغیر ہی صحت مند مجرڈوں اور تونمند تنوں نے ابھی سے پھول پیدا کر لیے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ گاندھی گرام کا خود نام ہی اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہاں کام اور خیال کے مابین ایک خوش گوار اعتدال اپنایا جا چکا ہے۔ اچھے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے اتنے ہی اچھے طریقوں کی تلاش ہوتی ہے کہ کام میں جھٹی ہوئی ایک منضبط اور آزاد کیونٹی، جتنی توانائی خود جذب کرتی ہے اس سے کہیں زیادہ پیدا کر دیتی ہے۔ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ گاندھی گرام ایک ایسا ادارہ ہے جس نے بالو کے دل کو خوش کر دیا ہو تا۔ یہ بات بالکل بجا اور ضرورت کے مطابق ہے کہ ایک رورل انسٹی ٹیوٹ گاندھی گرام کی ایک اہم اور نمایاں خصوصیت ہے۔ پُرانے دنوں میں اٹھایا جانے والا ایک پریشان کن سوال مجھے یاد ہے۔ بیک ایجوکیشن کو کھڑے جائے گی؟ ہم نے بیک ایجوکیشن کی وضاحت کی تھی۔ اسے عوام کے بڑے حصے کے لیے ایک نوکھیل تعلیم ہونا تھا، مادری زبان کو ذریعہ تعلیم ہونا تھا اور یہ تعلیم حرنے کے وسیلے سے دی جانی تھی۔ اگر ہر چیز منصوبے کے مطابق ہوتی اور ہمارے یہاں مہاتما جی کی سوچی ہوئی تعلیم ہوتی تو ہم نے اپنی اہمیت کے ایک بڑے حصے کی ضرورتوں کو پورا کر دیا ہوتا۔ مگر پھر بھی پیاس اور رجحان رکھنے والی اہمیت، اپنی نمونی تعداد کے لحاظ سے خاصی مرعب کن باقی رہتی۔ ہم نے پوسٹ میک اسکولوں کے ان پوسٹ میک اسکولوں سے فارغ التحصیل طالب علموں کے لیے خصوصی ریونیورسٹیوں کے بارے میں سوچا۔ یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن نے دیہی یونیورسٹیوں کی تجویز پیش کی۔ خیال دلکش تھا اور دیہی یونیورسٹی کے کاموں کا ابتدائی خاکہ خاصا معقول تھا مگر غالباً اپنے وسائل کے پیش نظر تجویز بس سے باہر تھی۔ اس لیے چند برسوں کے غور و فکر کے بعد دیہی اداروں کی ایک ایسی اسکیم تیار کی گئی جو زیادہ لائق انصرام تھی۔ یہ دیہی ادارے آگے چل کر کیا بنیں گے اس سلسلے میں کوئی پیشین گوئی نہیں کرنا چاہتا۔ ادارے کی حیثیت سے یہ مجھے معقول بھی لگتے ہیں اور ضروری بھی۔ یہ ادارے دیہی علاقوں کے نوجوان مردوں اور عورتوں کے لیے ہیں جو صرف تعلیم حاصل کرنے کے خواہش مند نہیں ہیں بلکہ وہ ایک با مقصد تعلیم چاہتے ہیں اور یہ مقصد ہے ہمارے دیہی علاقوں کے وسیع و عریض ترقیاتی پروگراموں میں

کسی خصوصی حیثیت سے مدد کرنے کا۔ اس کا دوبارہ کو اگر ہم نے ایک ایسا کام سمجھا جس کے لیے روزگار کا متلاشی ہر شخص مناسب ہوگا تو یہ سمجھ داری کی بات نہ ہوگی۔ اس کام کے لیے اچھی طرح سوچی سمجھی ہوئی پیشہ ورانہ اور قبل پیشہ تعلیم کی ضرورت ہے۔ اسی لیے ورلڈ انسٹی ٹیوٹ فجے ایک اونچی تعلیمی سطح پر مجوزہ بیک ایجوکیشن کے مقابل کی تکمیل لگتا ہے اس پر بھی وہی اصول لاگو ہوتے ہیں۔ مقصد مناسب طور پر تعلیم پائے ہوئے شہریوں کے لیے کمیونٹی کے مادی اور ذہنی وسائل کی ترقی ہے۔ اس مقصد کے حصول کے طریقے اور ذریعوں سے واقفیت ایک طرف تو موجودہ حالات کے مطالعے اور جائزے اور دوسری طرف اس سے متعلق ضروری خصوصی علم کے ذریعے ہوگی۔ عمل درآمد عوام اور حکومت کے فراہم کیے ہوئے وسائل کے استعمال کے ذریعے عوام میں حقیقی کام کی شکل میں ہوگا۔ آخر میں ترقی کی ٹھوس شہادتوں کی بنیاد پر ایک جامع جائزہ ہوگا۔ بیک ایجوکیشن کا ایک دوسرا مقصد اور بھی ہے اور میرے لیے اتنا ہی اہم مقصد ہے جو ہر دیہی ادارے پر اکرے گا۔ مطالعے کے جو نصاب میں دیکھے ہیں ان سے ایسا لگتا ہے کہ پولیٹیکل سائنس، معاشیات، سوشیالوجی اور سوشل ورک میں مطالعہ ان سیاسی مقاصد پر مرکوز ہے جو ہمارے آئین کی بنیاد ہیں اور ملکی سرگرمیوں کی محرک۔ یہ مطالعہ عوامی اور نجی مالیاتی اور صنعتی اداروں کی شکل میں اب تک کی اقتصادی ترقی پر مشتمل ہے، نجات دہندہ قوتوں کے وسیلے سے سماج کی تبدیلیوں اور مختلف قسم کے سماجی فلاح و بہبود کے منصوبوں اور پروگراموں پر جو اس وقت نافذ ہیں اس مطالعے کی توجہ ہے۔ دیہی اداروں کے طالب علم اپنی ذات کے نمونہ پر اسالیب اظہار کے ذریعے مختلف اقدار کو سراہنا سیکھتے ہیں۔ وہ آج کے منصوبوں اور آج کی مہموں میں پھیلی نسلوں کے ذہنوں کا پرتو دیکھتے ہیں اور یہ ان کا رابطہ مال سے کر دیتا ہے اور دوسرے متعدد اہم طریقوں سے ماضی بلکہ دور افتادہ سے بھی ان کا ایک جیت جاگتا تعلق قائم کر دیتا ہے۔ بحیثیت مجموعی وہ ہندوستانی تمدن کو کمیونٹی کی زندگی کی نئی شکلوں میں مجسم دیکھتے ہیں۔ ان شکلوں کو جذب کرنے اور اپنانے کی بھی صلاحیت ان میں پیدا ہو جائے گی۔ اہم بات یہ ہے کہ ان کا مطالعہ نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کا احاطہ کرتا ہے اس لیے انھیں آج کے عالمی تمدن میں جھلکنے والی اقدار کی یافت کے قابل بھی ہونا چاہیے۔

اس طرح دیہی اداروں میں حاصل کیا ہوا علم ہندوستان اور دنیا کے مادی اور اخلاقی تمدن کی مستحکم بنیادوں پر نوجوان ہندوستانی نثری کے خیالات و نظریات اور اس کی شخصیت کی تشکیک کرے گا۔

مجھے یقین ہے کہ یہ سب دیہی اداروں کے طالب علموں کو اس لائق بنادے گا کہ وہ اس سماج کے سوشلسٹ طرز اور باہمی تعاون پر قائم ہونے والی اس سماجی ریاست کی اہمیت سمجھنے کے لائق ہو جائیں گے جس کی بنیاد پنڈت جواہر لعل نہرو کی قیادت میں ہندوستان کی حکومت نے رکھی ہے۔ یہ خیال عوام کو پسند آیا ہے۔ یہ ملک کے رد عمل سے ظاہر ہوتا ہے۔ وزیر مظاہر کی قیادت پر غیر متزلزل بھروسے اور وہ آسانی جس سے وہ اصلاحات بھی کی جاسکیں جس میں طاقت و خود غرض مفادات سے ٹکراؤ بھی تھے۔ اپنی قیادت اور اپنے آئیڈیل سے ملک کو وفاداری دیہی علاقوں کے تلمیذی کارکن کے لیے ایک چیلنج ہے۔ عوام میں پھیلی ہوئی فطری توانائیاں کو بروئے کار لانا اس کا کام اور اس کی ذمہ داری ہے۔ اپنے علاقے میں 'وہ چاہے' ہو یا زیادہ) اپنے بس بھر ویسی ہی نفس کشی اور عنینیت پسند قیادت فراہم کرنے کی جس کا نمایاں اور قابل قدر مثال گاندھی جی اور پنڈت جواہر لال نہرو نے پیش کی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ایک ہندوستانی کے لیے یہ بہت آسان ہوتا اگر اسے صرف ایک خالی جگہ کو بھرنے ہوتا۔ وہ بھی مشین کی بہت سی گراہوں میں سے ایک گراہی ہوتا جو نتائج سے بے خبر بس گھومتی رہتی ہے مگر آج ایک ہندوستانی کو ایک چلتی ہوئی مشین کے ایک پیرزے سے پکا زیادہ ہوتا ہے۔

آج ہمارے ملک کو ایک سنجیدہ قومی صورت حال کا سامنا ہے جو ایک وحشیانہ اور بے سبب جارحیت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ میں اس سلسلے میں چند الفاظ کہنا چاہتا ہوں۔ امن ہمارا عقیدہ اور ہم نے ہر امکانی طریقے سے ہر موقع پر یہ دکھا دیا ہے کہ ہمارا عقیدہ غلط ہے۔ ہم نے متشدد تنازعے میں اُلجھنے کا فیصلہ کر لینے کے درمیان بھی اس اور دوستی برقرار رکھنے کے لیے ہر جتن کیا مگر اچانک ہماری شمالی سرحدوں پر ان لوگوں نے حملہ کر دیا جن کے ہم انتہائی دوست رہے تھے۔ ان کی جارحیت کے اور بھی اسباب ہوں گے۔

جن کا ہم صرف قیاس کر سکتے ہیں مگر ان کا ایک مقصد بالکل صاف اور واضح ہے۔ ایک پارٹی جو خونی انقلاب کی حمایت کرتی ہے اس نے اپنی کوششوں اور بین الاقوامی امداد کے ذریعے منصوبہ بند اور پُر امن ترقی کا جو تاریخی تجربہ ہم کر رہے ہیں اسے نیت و نابلد کرنے کا غم کر لیا ہے۔ اس کے اس ناپاک غم کا جواز بھی ہے کہ اس تجربے میں ہماری تین کامیابی ان لوگوں کی کھلی ہوئی شکست ہے جو صرف خونی انقلابات کے حوالے سے سوچتے ہیں۔ ہمیں مجبور کیا جا رہا ہے اپنی توجہ اور اپنے وسائل کو اپنی دفاعی ضرورتوں کو پورا کرنے کی طرف مبذول کرنے پر اپنے فلاحی کاموں کو جاری رکھنے کے لیے ہمارے صبر اور ہماری صلاحیتوں کی کڑی آزمائش ہے۔ چینی جارحیت پر ملک کے عوام کے رد عمل نے ہمارے سروں کو فخر سے بلند کر دیا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہندوستان ہر ہندوستانی شہری کو پیارا ہے اور اور ہر ہندوستانی ہمیشہ سے زیادہ ان تعمیری کوششوں کی اہمیت کو سمجھتا ہے جو حکومت اور عوام ملک کے ایک خوش آئند مستقبل کو یقینی بنانے کے لیے کر رہے ہیں۔ اب یہ ثابت کرنا ہمارا کام ہے کہ ہم امن کی پالیسی کی پیروی کسی مصلحت کی بنیاد پر نہیں بلکہ اپنے عقیدے اور ایمان کی بنیاد پر کرتے ہیں اور یہ بتانا بھی ہمارا فرض ہے کہ ہم 'غیر ضروری' کو ترک کر کے اور ہتواری 'در غم' کے ساتھ صرف 'ضروری' کو اپنا کر اور ان سب عواقب کو بخوشی قبول کرتے ہوئے جنہیں بعض دوسرے ملکوں میں لوگ جبراً قبول کرتے ہیں ہم اس نئی صورت حال کے چیلنج مقابلہ کر سکتے ہیں۔

ہمارے کام کا ایک اقتصادی پہلو بھی ہے 'اپنی ذاتی ضرورتوں کو ہمیں خود کم کرنا ہوگا تاکہ ہماری حکومت ملک کے صنعتی وسائل کو اپنی ضرورتوں کے مطابق استعمال کر سکے۔ ہمیں قیمتوں کو قابو میں رکھنے اور نفع خوری کے کاروبار پر روک لگانے میں مدد کرنا ہوگی۔ ہمیں صرف پیرہی نہیں دینا ہے بلکہ ہر اس چیز کے لیے کچھ کرنا ہوگا جس کی ہمیں قومی دفاعی فنڈ کے لیے ضرورت ہوگی۔ ہمارے کام کا ایک سیاسی پہلو بھی ہے۔ ہمیں یہ بات سمجھنی چاہیے کہ تمام مسائل پر اس طرح کی وضاحت اور تفصیل سے بحث و مباحثہ نہیں ہو سکتے جو عموماً ایک جمہوری طریقہ کار کا خاصہ ہوتی ہے۔ ہمیں غیر ضروری تجسس اور تنقید سے احتراز کرنا چاہیے اور

حکومت کی ہدایات کو قبول کرتے ہوئے خود اپنی رضا کارانہ کوششوں کے ذریعے اس کے مختلف اقدامات میں اس کی ہر امکانی مدد کرنا چاہیے۔ ان دونوں مذکورہ پہلوؤں کے ساتھ ہمارے کام کا ایک بہت اہم پہلو سماجی بھی ہے۔ ہمیں یہ محسوس ہوتا تھا کہ ملاقاتِ ذات پات، فرقہ واریت اور ذاتی تعصبات ہماری قومی یکجہتی پر اثر انداز ہو رہے تھے اور آپ کو یاد ہوگا کہ ایک قومی یکجہتی کانفرنس منعقد ہوئی تھی اور یکجہتی کو فروغ دینے کے طور و طریقوں کے بارے میں سنجیدگی کے ساتھ سوچنے کے لیے ایک کانسل بھی تشکیل دی گئی تھی۔ ہمیں اب ان تمام چیزوں کو ایک طرٹ رکھنا ہوگا جو ملک کی علاقائی سلامتی اور اقتصادی ترقی کے لیے کی جانے والی مشترکہ کوششوں کی راہ میں دخل اندازی کرتی ہوں۔ اور یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ ہندوستان کے ہر شہری کو اس کی صلاحیتوں کے مطابق اپنے ملک کی خدمت کرنے کے مساوی مواقع دیے جاتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس تقریب میں یہ میرا فرض ہے کہ میں چند وہ طرے لیتے تجویز کروں جن سے دیہی ادارے کے اساتذہ اور اس کے طالب علم ملک کے اتحاد اور اس کی طاقت کو بڑھانے میں مددگار ہو سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں مجھے ایک مسلمان صوفی کی بات یاد آرہی ہے جنہوں نے اپنے ایک شاگرد سے کہا تھا کہ دو باتیں تم کبھی نہ کرنا۔ پہلی بات خدائی کا دعویٰ اور دوسری نبوت کا۔ صوفی کے اس ارشاد سے بے چارے شاگرد کے ذہن پر بڑا بوجھ ہو گیا، اسے یہ اقرار کرنا پڑا کہ اُستاد کی بات کا مطلب اس کی سمجھ میں نہیں آیا۔ آخر نیا بت انکساری دماغی کے ساتھ اس نے اُستاد سے وضاحت کی درخواست کی۔ اُستاد نے کہا: ”خدائی کے دعوے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم چاہتے ہو کہ ہر بات کو تمہاری مرضی کے مطابق ہونا چاہیے اور نبی ہونے کا دعویٰ کرنے کے معنی یہ ہوئے کہ پھر تم ہر شخص سے یہ امید رکھتے ہو کہ وہ یہ خواہش رکھے کہ تمہیں اس میں دل چسپی لینا چاہیے اور یہ کہ اسے تمہیں اپنا دوست سمجھنا چاہیے۔“ صوفی کی ہدایت کی پیروی ہم سب کے لیے سمجھ داری کی بات ہوگی۔ اگر ہم میں سے

ہر ایک چیزوں کو اپنے ڈھنگ سے کرنے پر اصرار کرتا ہے اور ہر شخص اس غلط فہمی کا شکار ہے کہ دنیا اس کے بغیر چل نہیں سکتی اس لیے اسے اہمیت ملنا چاہیے تو پھر اتحاد، قوت اور اجتماعی فلاح کی موثر تنظیم کبھی خاطر خواہ نہیں ہو سکتی۔ پس اگر ایک طرف ہم بحث و مباحثے کا جائز موضوع سمجھ کر اتحاد و طاقت اور اجتماعی فلاح کے حصول کے ذریعوں اور طریقوں پر غور و فکر جاری رکھتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ اس بحث و مباحثے میں ہمارے نقطہ نظر پر توجہ دی جانا چاہیے تو دوسری طرف ہمیں یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ ذہنی تسکین کچھ خالص شکل میں حاصل نہیں ہوتی۔ ہماری تمام خواہشات پوری نہیں ہوتیں اس میں شک نہیں کہ ہمیں سرت اس میں ملتی ہے جو ہم اپنے لیے حاصل کر لیتے ہیں مگر شادمانی اس میں حاصل ہوتی ہے جس سے ہم اجتماعی مفاد کے پیش نظر دست بردار ہو جاتے ہیں۔ کامیاب جمہوریت کی یہی قیمت ہے۔

آخر میں یہاں سے کامیاب ہو کر نکلنے والے اور اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی دنیا میں قدم رکھنے والے نوجوانوں سے مجھے کچھ کہنا ہے مگر ایک چیتاؤنی کی شکل میں۔ سائے دیہاتوں کے لوگوں میں بلاشبہ جوش و خروش سے تحریک پیدا ہوتی ہے مگر انھوں نے زندگی کی حقیقتوں کو محنت اور مشقت کر کے جانا ہے۔ وہ خیالی پیکروں اور دھوکے فریب کی پرواہ نہیں کرتے، وہ ہر کیے ہوئے وعدے اور پیدا کی ہوئی توقع کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ وہ کسی ایسے شخص پر بھروسہ نہیں کرتے جو ان کی طرح دھوپ اور ابر و باد کا پالا ہوا نہیں ہے۔ تم کو صرف باہر جانا اور کام کرنا ہی نہیں ہے۔ تمہیں ایک نظام کو بدلنا ہے۔ تمہیں اس انتظامی کاروبار کی سست رفتاری کو انگیز کرنا ہے جس نے اس دنیا کے کاموں کو کرنا ابھی سیکھا نہیں ہے ہم جس کی تعمیر کر رہے ہیں۔ تمہیں اپنے خصوصی مقاصد کے لیے مستعدی، پیش رفتی اور توجہ کا نمونہ بننا ہوگا۔ تمہارے فرائض متین ہوں گے اور خوش گوار بھی مگر تمہاری ذمے داری بہت بڑی ہوگی، یہ ایسی ذمے داری ہوگی جسے وہ لوگ جو ایک

دفعہ، دو دفعہ یا کئی دفعہ ناکام ہونے پر ہمت چھوڑ بیٹھتے ہیں، اپنے سر لینے کی کوشش بھی نہیں کریں گے۔ تمہارے ادارے سے ہمارے عہد کے ایک عظیم ترین آدمی کا نام بڑا ہوا ہے اس آدمی کا نام جس نے ایک پوری قوم کی رہنمائی کی اخلاقی ذمے داری اپنے سر لی، جس نے اپنے کو بار بار ناکام ہوتے پایا مگر آخر کار ہمیں وہ عظیم تحفہ دے گیا جو ایک آدمی اپنے ساتھ کے لوگوں کو دے سکتا ہے۔ یعنی آزادی۔ جادو اور جاکر اس آزادی کے لائق ایک متحد، پُر امن، پروتار زندگی بنانے میں اپنے عوام کی مدد کرو۔ کسی چیز سے آزادی کو کسی چیز کی آزادی میں بدلنے میں معاون ہو۔ جادو ہندوستان کے گادوں میں جادو اور انھیں ایسی خوش گوار زندگی کے لائق گھر بنانے میں مدد کرو۔

تمہارے سامنے ایک ایسا کام ہے جسے ہونا چاہیے اور یاد رکھو جو کام ہونا چاہیے وہ کیا بھی جاسکتا ہے۔ خدا کرے تمہاری سعی کامیاب ہو۔ ♦♦

تعلیم اور اُس کے مسائل*

ذکرِ حُسن / ترجمہ: مسعود الحق

تعلیم اور اس کے مسائل کی اہمیت یوں تو ہر جگہ ہے مگر ہمارے جیسے ملک میں یہ اہمیت دو آتشہ ہو جاتی ہے جو ایک سیکولر اور جمہوری ریاست کی تعمیر کے مشکل مگر مسوَرکن کام میں لگا ہوا ہے اور ایک نصفانہ ایمان دار، موثر اور قابل اطمینان قومی وجود کی تشکیل کی کوشش کر رہا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اس بننے اور ابھرتے ہوئے نمونے کی تخلیق اور اس کے قیام کے عظیم کام میں مدد کرنے کی ذمہ داری ہماری تعلیم پر ہے اس لیے یہ مسئلہ ہم سب کے لیے تشویش اور ہماری توجہ کا مستحق ہونا چاہیے۔ ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ کون سے نظریات و خیالات اور کون سے اصول ہیں جو ہندوستانی تعلیم میں حقیقی روح بھونکتے ہیں۔ تعلیم ایک حقیقی جمہوری طرز زندگی کے فروغ پر کس طرح موثر طور پر اثر انداز ہوتی ہے کہ انفرادیت کی مکمل نشوونما کا سامان کیوں مہیا کرتی ہے؟ اور کس طرح ایک ہم آہنگ شخصیت کو سماجی افادیت کے کاموں اور سماجی مقاصد کے حصول میں کامیابی کا رانی سے ہمکنار کرتی ہے؟ ایک ایسے فرد کی حیثیت سے جسے تعلیم کے کاموں میں ایک طویل عرصے سے شریک رہنے کی سعادت نصیب رہی ہے۔ میں اپنے یہاں کی تعلیم کے بنیادی

بہ خطبہ جبرِ تقسیم اسناد، لکھنؤ یونیورسٹی، ۲۸ جنوری ۱۹۵۸ء

رہنا اصولوں سے متعلق اپنے احساسات و خیالات کا آپ کے خیالات سے تبادلہ کرنا چاہتا ہوں۔ اگر سرسری طور پر بیان کیا جائے تو مجھے دو خصوصی اصول نظر آتے ہیں ایک کام کا اصول اور دوسرا سماجی سمت کا۔ میرے خیال سے ان اصولوں کو تعلیم کی ابتدائی منزل سے لے کر یونیورسٹی کی تعلیم تک رواں دواں ہونا چاہیے۔ یونیورسٹی میں کام کرنے والے میرے ساتھیوں کو کسی ایک اصول کو ابتدائی اسکولوں کے ساتھ ہی یونیورسٹی پر بھی نافذ کرنے کی بات شاید کچھ اٹ پٹی سی لگے مگر میں فرقوں کی حد بندیوں اور درجات کی تعریف کو نہیں مانتا ہوں اور اس نتیجے پر مجھے عمل اور ایک تہوری سماج کے مقاصد سے متعلق میری کچھ اور میری سوچ نے پہنچایا ہے۔ میں اپنے خیال کی تھوڑی سی وضاحت کر دوں۔

آئیے سب سے پہلے تو ہم تعلیمی عمل کی نوعیت پر نظر ڈالیں۔ ذہن کی تعلیم یا اس کی تہذیب کس طرح ممکن ہے؟ اس تعلیمی عمل اور جسم انسانی کے بتدریج نشوونما کے مابین ہمیں ایک بڑی واضح مشابہت ملتی ہے جس طرح ہمارا جسم مناسب اور قابل ہضم غذا حرکت اور مشق کی مدد سے جسمانی اور کیمیائی قوانین کے مطابق اپنے جنینی (embryonic) آغاز سے اپنے پورے قد و قامت تک پہنچتا ہے، اسی طرح ہمارا دماغ ذہنی غذا اور دماغی مشق کی مدد سے اور ذہنی نشوونما کے اصولوں کے تحت آگے بڑھ کر اپنی توانائیوں کی انتہائی منزل تک پہنچتا ہے۔ دماغ کو یہ غذا اس کے اپنے سماج کی ثقافتی چیزوں سے اس کے اپنے تمدن کی مادی اور غیر مادی اشیاء سے مثلاً سماج کی سائنس سے، سماج کے مذہب سے، سماج کے رسم و رواج سے، اس کے اخلاقی اور آئینی اصولوں سے سماج میں خاندانی زندگی کے نمونوں سے، سماج کی بڑی بڑی شخصیتوں وغیرہ سے ملتی ہے۔ سماج کی یہ ساری مادی اور نفسی اشیاء سب کی سب بلا استثنیٰ سب کی سب کچھ افراد کے چند گروہوں کی ذہنی کاوش کی پیداوار ہوتی ہیں۔ یہ سب مادی اور غیر مادی اشیاء کی شبیہیں ہوتی ہیں جو نشان دہی کرتی ہیں اپنے جاننے والے کے ان مطالب کی جن کو اس نے ان میں سمونا چاہا تھا۔ انسان کا ذہن ان چیزوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے یا یوں کہیے کہ ذہن اپنے آپ کو اپنے سے باہر یہ نکلیں دیتا ہے۔ یہ شبیہیں اپنے تخلیق کرنے والے کی

ذہنی توانائیوں کا ذخیرہ ہوتی ہیں۔ نمونہ زیرِ دماغ پہلے غیر شعوری طور پر اور بعد کو زیادہ سے زیادہ دانستہ ان ثقافتی اشیاء کو اپنی گرفت میں لیتا ہے اور بتدریج فروغ و ارتقار کے لیے انھیں استعمال میں لاتا ہے۔ یہ ثقافتی سرمایہ جب اس طرح استعمال ہوتا ہے تو یہ تعلیمی سرمایہ بن جاتا ہے۔ پہلے یہ تمدن کی پیداوار تھا اور اب یہ خود تمدن کو پیدا کرنے والا ہو جاتا ہے۔

لیکن یہ بات بڑی اہم اور یاد رکھنے والی ہے کہ ہر ذہن ایک ہی تمدنی سرمایے سے حاصل ہونے والی غذا کو بچا نہیں سکتا۔ یہ حقیقت انسانی انفرادیت کے مسئلے سے اس کی خصوصی ہیئت اور اس کے نشوونما کی منازل سے ہمارا آئنا سا نکراتی ہے۔ اس طرح ہمارے سامنے ایک طرف تو طرح طرح کے ذہن اور اس کے نشوونما کی مختلف منزلیں ہوتی ہیں تو دوسری طرف وہ ثقافتی سرمایہ ہوتا ہے جو خود مختلف ذہنوں کی پیداوار ہوتا ہے اور ذہن کی تعلیم و تربیت کا ذریعہ یا آلہ کار بنتا ہے۔ آج تعلیمی عمل کی بنیادی حقیقت یہ ہے کہ کسی ذہن کی تربیت و تہذیب جو یا تعلیم یہ سرمن ان تمدنی اشیاء کے وسیلے سے ہو سکتی ہے جن کا ذہنی ڈھانچہ پورے طور پر یا کم از کم جزوی طور پر اس کے اپنے ذہنی نقشوں سے مناسبت رکھتا ہو۔ سائنس، ایجوکیشن اور ثقافتی نفسیات کو یقیناً ان دو کاموں کو اپنے دو اہم ترین کام تصور کرنا ہوگا۔ ایک تو مختلف تمدنی اشیاء کی خلقی اقدار کی کھوج اور دوسرے زندگی کی مختلف شکلوں میں ذہنی سطح پر اور نفسیاتی اقسام میں بے شمار نفسانی رجحانات کی سودمند درجہ بندی کی دریافت۔

ان دماغوں کا جن کے نشوونما کا اہتمام کرنا ہے اور تمدن کی ان تعلیمی اشیاء کا جو ان کی پرورش و پرورش کے لیے غذا فراہم کرتی ہیں ذکر کرنے اور دونوں کے درمیان باہمی مشابہت و مطابقت کی ضرورت کو سمجھنے کے بعد میں نظامِ ہضم، حرکت اور شست کے عمل کا ذکر کروں گا۔ یہاں پر میں یہ بات کہہ ہی دوں کہ میرا ایمان یہ ہے کہ تمدنی اشیاء کی دی ہوئی غذا ذہن کے لیے صرف ان کاموں کے وسیلے سے ہی صحت مند تغذیہ بن سکتی ہے جنہیں تعلیمی اعتبار سے مفید کام کہا جاسکتا ہو۔ تعلیمی لحاظ سے مفید کام بنیادی طور پر ذہن

کا کام ہوتا ہے کبھی جسمانی افعال و حرکات کے ساتھ اور کبھی ان کے بغیر۔ ہاتھ کے بہت سے کام اور ساتھ ہی بہت سے ذہنی کام ایسے ہوتے ہیں جو تعلیمی اعتبار سے بالکل مفید نہیں ہوتے۔ ذہنی وحدت کے بلند ترین نقطے تک پہنچنے یا ان کے اظہار یا ان کو سمجھنے کی ایک اعلیٰ صلاحیت کو فروغ دینے کے مقصد کے پیش نظر تعلیمی طور پر مفید کام نئے نئے خیالات کو جنم دیتا ہے یا موجود خیالات کی نئی ترتیب کو ممکن بناتا ہے۔ یہ ایک منظم اور با مقصد سرگرمی ہے جو ایک مقصد کے بعد دوسرے مقصد کی طرف ہماری رہنمائی بھی کرتی ہے۔ یہ ان دلچسپیوں کے خود اپنے دورانیے سے شروع ہوتی ہے جن کا رخ ایسی ہی دوسری دلچسپیوں کی سمتی تجسیم کی طرف ہوتا ہے۔ ذہن کے نشرو نما کی مختلف منازل پر ان دلچسپیوں کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ انفرادی زندگی کی کلیت (totality) کی نمائندگی کرتی ہیں اور اس کے لیے کی جانے والی تنگ دود میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انفرادیت کے تمام پہلوؤں کو خشق اور اپنے نشرو نما کے فروغ کا موقع ملتا ہے۔ دلچسپیوں اور مقاصد کے اس ہمہ وقت بڑھتے ہوئے دائرے میں ہر فرد اپنی تمام قوتوں اور اپنی ساری توانائیوں کو بروئے کار لاتا ہے، کسی جبر یا دباؤ کی وجہ سے نہیں بلکہ خود اپنے داخلی محرکات کے زیر اثر وہ جدوجہد کرتا ہے اور اپناتا ہے، قبول کرتا ہے اور رد کرتا ہے اور اپنے اندر جانفشانی اور استقلال کی ریاضت، دیانت داری اور لگن کی خوبیاں پیدا کرتا ہے۔ یہ سارا اعلیٰ یہ ساری سرگرمیاں (فرد کو) ایک قسم کی باخبری (معلومات) اور ایک طرح کی ہنرمندی فراہم کرتی ہیں جسے ہم تعلیمی کہہ سکتے ہیں۔ یہ بات واضح طور پر سمجھ لینا چاہیے کہ تمام معلومات اور تمام ہنرمندیاں تعلیمی نہیں ہوتی ہیں۔

باخبری (معلومات) دو طرح کی ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسی معلومات ہو سکتی ہے جسے کسی دوسرے نے اپنی محنت سے حاصل کیا تھا اور وہ ہم تک ایک خبر کی طرح آگئی۔ دوسری معلومات وہ ہو سکتی ہے جو خود ہمارے تجربے سے ملی ہے یا خود ہماری کاوش سے ہمارے دماغ میں پیدا ہوئی ہے۔ اسی طرح ہنرمندی بھی دو طرح کی ہو سکتی ہے ایک وہ تقلیدی ریاضت جو موجودہ اقدار کی عکاسی کرتی ہے یا پھر دوسری ہنرمندی ان فطری صلاحیتوں پر

مبنی ہوتی ہے جو نئی نئی اقدار کی تخلیق کر سکتی ہیں۔ پہلی قسم کا علم اور پہلی قسم کی ہنرمندی ایک خارجی اضافہ ہوتی ہے، دوسری کو ہم داخلی اضافہ اور اندرونی تبدیلی کا نام دے سکتے ہیں۔ پہلی ایک خارجی اضافے کی نمائندگی کرتی ہے اور دوسری کسی داخلی نشوونما کی علامت ہوتی ہے۔ پہلی کو تربیت اور دوسری کو تعلیم کہا جاسکتا ہے، پہلی باہر کی ٹیپ ٹاپ ہے اور دوسری بنیادی تمدن، پہلی مشق سے حاصل ہوتی ہے دوسری بار وہ تعلیمی کام کی دین ہے۔ جب تک تعلیم دین سے منسلک تھی اور جزوی سماجی سرگرمی کی حیثیت سے اس پر تخصیص ایجنسیوں نے قبضہ نہیں کیا تھا اس وقت تک ہنرمندی کی دوسری قسم کا تسلط تھا مگر تربیت کے تخصیصی اداروں کی توجہ پہلی قسم کی ہنرمندی کی طرف ہمہ وقت بڑھتی رہی یہاں تک کہ یہ ان ہی کی دلچسپی اور ان ہی کی توجہ کا خصوصی مرکز بن گئی۔ ایک اصلاح جو تعلیم کو حقیقی معنوں میں تعلیم بنا سکتی ہے وہ ہے اسے ایک بار پھر تعلیمی مفید کام (پیداوار) کے ذریعے بنیادی تمدن کا ایک ہتھیار بنادینا۔ مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوگا کہ تعلیمی کاموں سے روایتی علم اور میکانیکی مہارتوں کو یکسر خارج کر دیا جائے گا۔ ہاں وہ صرف اس وقت استعمال میں آئیں گی جب براہ راست تجربوں سے ملی ہوئی معلومات یا تخلیقی کام کے ذریعے حاصل کی ہوئی مہارت میں کسی کمی کو پورا کرنے کی حاجت ہوگی۔

اس اصول کی صحت اور اس کی افادیت کے بارے میں یہی عقیدہ تھا جس کی بنا پر یہ تجویز سامنے آئی کہ چھ یا سات سال سے لے کر چودہ سال تک کی عمر کے بچوں کی تعلیم کا ذریعہ کوئی کارآمد جہز ہونا چاہیے۔ اس تجویز کی بہت سے لوگوں نے مختلف توجہیں اور متعدد توضیحات کی ہیں۔ بعض حضرات چاہتے ہیں کہ اسے لازمی تعلیم کے لیے سرایہ فراہم کرنے کے سلسلے میں حوامی خوانے کے بوجھ کو کچھ کم کرنا چاہیے کچھ دوسرے لوگ ہیں جنہیں اس تجویز میں قدیم اقتصادیات کے احیاء کی خواہش کا رفرانظر آتی ہے۔ ان کے علاوہ ایسے افراد بھی ہیں جو اس کے نام کو محض مصلحتاً قبول تو کر لیتے ہیں مگر انہیں اصل پیزے سے کوئی سروکار نہیں ہوتا ہے۔ میں اپنے ان دوستوں سے کسی بحث میں الجھنا نہیں چاہتا مگر تجویز سے انتہائی قریبی تعلق رکھنے کی وجہ سے اپنی استطاعت کے مطابق اس

۱۲۲۔ بات پر زور دینا چاہوں گا کہ میں ابھی تک جس تعلیمی مفید کام کی اصطلاح کو سمجھانے کی کوشش کر رہا ہوں وہ تعلیم کی ابتدائی منازل پر محض تعارف کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسکولوں میں ذہن کے فروغ و نشوونما کے لیے حرفوں کو ذہنی کام کے ایک معاون ہتھیار کی حیثیت سے متعارف کیا جانا چاہیے۔ یہ خیال اس عقیدے کا نتیجہ ہے کہ اس عمر کے بچے اپنے ہاتھوں سے سوچتے ہیں اور کچھ کر کے ہی سیکھتے ہیں۔ اس طرز عمل سے وہ غالباً اپنی نسل کی تاریخ کو دہراتے ہیں کیوں کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ ذہنی کاموں کا وجود انہی ہاتھوں کے معمولی کاموں سے ہوا ہے اور نہ صرف تمام نمن بلکہ تمام سائنس کی بنیاد بھی یہی ہے۔ گاندھی جی نے سیدھی سادی اور ضروری چیزوں کے بارے میں اپنی بصیرت کی روشنی میں جس پہلو کو دست کاری کے "اسباب و وجوہ" کہا ہے وہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جب پہلی بار کام کو میسک ایجوکیشن کا ایک ذریعہ بنانے کا خیال ان کے ذہن میں آیا تھا تو اس وقت ان کے دماغ میں میکانیکی اور ہاتھ کے عام کام کے بجائے تعلیمی اعتبار سے مفید کام تھا اور جو اس منزل پر ہاتھ سے کی جانے والی سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ نہایت آسانی سے کیا جاسکتا تھا۔ میکانیکی کاموں کی بے روح اور بے کیفیت یکسانیت میں روح بھونکنے والی کا غالباً سب سے بڑا سماجی اور اقتصادی مسئلہ ہے۔ بنیادی تعلیم کے لیے اپنے اسکولوں میں ہاتھ کے کام کو ذہنی نشوونما کا ایک ہتھیار بنا کر ہم غرض و غایت اور اپنے مطلع نظر کی تکمیل کے لیے زمین ہموار کر سکتے ہیں۔

ذاتی و دینی فائیدہ نمانوی اسکولوں کی اسکیم نے جسے ایک اہم تعلیمی اصلاح تصور کیا جا رہا ہے ایسا نکتہ ہے کہ اس نے انتہائی واضح طور پر اس رشتے کی حقیقت کو اپنے ہمیشہ نظر رکھا ہے جو تعلیم حاصل کرنے والے دماغ اور اُس کے نشوونما میں استعمال کی جانے والی تمدنی اشیاء کے مابین ہے۔ مگر وہاں بھی جب تک تعلیمی اعتبار سے مفید کام کے اصول کو عملی شکل نہیں دی جائے گی اس وقت تک یہ تبدیلی بھی اتنی ہمہ گیر نہ ہو سکے گی جتنی کہ اسے دور رس بنانے کی آرزو ہے۔ وہاں بھی خبر یعنی معلومات کو اس بات کی اجازت نہیں دی جانا چاہیے کہ وہ تعلیم کو کپل کر رکھ دے۔ اگر ان اسکولوں کو محض معلومات فروخت کرنے والی

دکانوں کے بجائے صحیح معنوں میں ذہن کی آبیاری کے مراکز بنانا ہے تو مستعملہ اشیاء کی امکانی حد بندی، تحلیل و اظہار اور مشاہدے کے مواقع کی امکانی توسیع، تجربے سے سیکھنے کی خود فعال اور اخلاقی آزادی کی ہر امکانی ہمت افزائی ان اسکولوں کی نمایاں خصوصیت ہونا چاہیے۔

لکھنؤ یونیورسٹی سے وابستہ آپ حضرات سے میری یہی گزارش ہے کہ ہماری یونیورسٹیوں کو ایسے ہی تعلیمی اعتبار سے مفید اور بار آور کاموں کا مرکز بھی ہونا چاہئیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہماری یونیورسٹیوں میں کسی حد تک یہ صورت حال ہو سکتی ہے مگر تجھے شبہ ہے کہ اس حد تک ہے نہیں جتنی کہ ہم چاہتے ہیں، اگر حقیقتاً ایسا ہوتا تو ذہنی اور اخلاقی قیادت کے معاملے میں ہماری یونیورسٹیوں کا رول اس سے کہیں زیادہ اہم اور نمایاں ہوتا جتنا کہ وہ مجھے نظر آتا ہے اس ملک میں۔ مجھے فکر اور نظریات و خیالات میں زبردست تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی نظر آ رہی ہیں مگر دوسری طرف مجھے محسوس ہوتا ہے کہ ہماری یونیورسٹیاں اس سمت میں کوئی قابل ذکر رہنمائی نہیں کر رہی ہیں۔ اپنے آئین اور اپنے قانون کی تشکیل و نمو میں ہمیں بہت سی دشواریوں کا سامنا ہے، کیا ہماری یونیورسٹیاں اس سلسلے میں کوئی قیادت فراہم کر رہی ہیں؟ ہمیں روز افزوں بین الاقوامی اور سفارتی مسائل سے سابقہ ہے کیا ہماری یونیورسٹیاں اس صورت حال سے اپنی واقفیت کا کوئی مظاہرہ کرتی ہیں؟ کیا انھوں نے سازی رہنمائی اور ہمیں روشنی دکھانے کی کوئی تیاری کر رکھی ہے؟ ہمارے سامنے اقتصادی ترقی کی منصوبہ بندی کے عظیم مسائل ہیں، ہماری یونیورسٹیوں نے اس بڑے کام کے مقاصد اور طریقہ کار کی کسی حد تک توضیح و تشریح تو ضرور کی ہے مگر منصوبے کی تشکیل کرنے میں ان کا اثر اتنا قطعی اور فیصلہ کن نہیں رہا ہے جتنا کہ اسے ہونا چاہیے۔ مسئلے کی بنیادی وجہ میرے نزدیک یہ ہے کہ ہم دوسروں کی حاصل کی ہوئی معلومات کی ترسیل و تبلیغ میں کچھ زیادہ ہی غرق ہیں اور دوسروں کی جھوٹن پر قانع اور تحت الشوریٰ دوسرے درجے کی چیزوں سے مطمئن ہوتے جا رہے ہیں۔ اگر ہمیں تعلیمی اعتبار سے مفید کام کے اصول کو قبول کرنا ہے تو ہمیں غالباً اپنی یونیورسٹیوں کے کاموں کا روپ یکسر بدلنا ہو گا۔

۱۲۴

استادوں اور طالب علموں کو اپنے منتخب کیے ہوئے زیادہ ٹھوس اور قطعی منصوبوں اور مسائل پر اور زیادہ توجہ دینا ہوگی۔ ان مسائل سے مردانہ وار نبرد آزمائی کرنے، تمام نئی سنا معلومات کو اپنی تخت سے حاصل کرنے اور ان تمام ضروری مہارتوں کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہوگی جو ان مسائل کے حل اور ان منصوبوں کی تکمیل میں معاون ہوں، اس کے ساتھ ہی مرد کی ذہنی اور اخلاقی نمو کے مسائل بھی حل کرتے چلنا ہوگا۔ دست کار، کار ساز اور فن کار کی طرح پڑھا لکھا آدمی بھی 'رضا کارانہ طور پر اپنائے ہوئے اور تندہی سے حاصل کیے ہوئے قطعی کاموں کے ذریعے مسرت و اطمینان سے بہکنار ہو سکتا ہے۔ یونیورسٹیاں بھی شاید طالب علموں کے لیے آزادی اور بے ساختگی کے روز افزوں مواقع فراہم کر ضروری سمجھیں گی۔ استاد بھی غالباً پس منظر میں رہ کر اور غیر ضروری دخل اندازی سے احتراز کرتا ہوئے محض ہمدردانہ نگرانی پر راضی ہوں گے۔ تقلید اور مشابہت و مطابقت کی خواہش کی ہوگی اور استاد کو ایک آزاد سماج کا ایک آزاد اور ذمے دار مگر ہونے کا احساس ہوگا اسے سوچنے کی آزادی ہوگی، اپنے خیالات کے اظہار میں لکیر کا فیروزہ رہے۔ یہاں تک کہ غلطی کرنے کی بھی آزادی ہوگی۔ یونیورسٹی جن اقدار کی نمائندگی کرتی ہے ان کی باقاعدگی کے لیے خود نہاد احترام اور ایک منظم اور سبک تعلیمی اور سماجی زندگی کی بصیرت، غالباً اوپر سے مسلط کیے ہوئے نظم و ضبط کی انوس نام کو کوششوں کو بے کار محض ثابت کر دے گی۔ جمہور توجہ کی جگہ ایک فعال شرکت لے لے گی، لکچر کی جگہ تبادلہ خیال اور بحث و مباحثہ ہوں گے۔ اس سب کے لیے شاید نصاب پر بھی نظر ثانی کرنا ہوگی اور اس میں بڑی انقلابی تبدیلیاں لانا ہوں گی۔ اس عظیم کام کو کس طرح کرنا ہوگا اس کی تفصیلات میں اس وقت پڑ کر میں آپ کو تھکا مانا نہیں چاہتا مگر اپنے اس احساس کو آپ کے سامنے یقیناً رکھنا چاہتا ہوں کہ اگر ہماری یونیورسٹی کا موجودہ ماحول واقعی تعلیمی اعتبار سے مفید کام کا ماحول ہوتا تو ہماری یہ یونیورسٹیاں معمول (Routine) کی گھسی پٹی اور پیش پا افتادہ اس لکچر میں پھنسی نہیں رہ سکتی تھیں جس میں مجھے شبہ ہے کہ وہ ہیں۔ میں نے کہیں پہلے بھی ذکر کیا ہے اسے دہرانے کی جرات کر رہا ہوں۔ ملک کی ساری یونیورسٹیوں میں خود اپنے کام کی نوعیت

اس کے مقاصد اس کے دائرہ کار اس کے طریقوں اور اس کی تکنیکوں کے بارے میں غور و فکر کا عنصر خوف ناک حد تک کم ہے۔ بہت سی باتوں کو بس یونہی کسی جواز کے بغیر مان لیا گیا ہے۔ جب کہ بہت سے مسائل ہیں جو پکار پکار کر غور و خوض اور فیصلوں کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ اگر یونیورسٹیوں کو اپنا کام موثر طور پر اور سلیقے سے کرنا ہے تو درسی کتابیں یا بنیادی ماحذہ، لکچر یا گروہی تبادلہ خیال، معروضی جانچ یا روایتی امتحان، یا دونوں؛ استادوں کا انتخاب تحقیق کے لیے یا تدریس کے لیے؛ یا تدریس و تحقیق دونوں کے لیے؛ کس چیز پر کتنا زور، اور کس وقت اور کس منزل پر؛ کس کو داخل کیا جائے اور انتخاب کس طرح ہو۔ عام جنرل ایجوکیشن یا تحقیق؛ ذریعہ تعلیم انگریزی، ہندی یا علاقائی زبان، یا شاید ہندی اور انگریزی؛ یا علاقائی زبان اور ہندی؛ یہ اور ان ہی جیسے دوسرے بہت سے سوالات ہیں جن کے صحیح جوابات کے سلسلے میں ہم اپنی موجودہ صورت حال سے بے فکر ہو کر مطمئن نہیں ہو سکتے۔ پھر بھی ان سوالات کے جوابات ڈھونڈنا کچھ بہت آسان بھی نہیں ہے۔ بی بی ٹی، ڈی آر جے پر چلنے میں عافیت کا ایک بڑا افسوس ناک احساس رہتا ہے، ویسے ہر شخص کو یہی بار کچھ کرنے میں ایک خوف سا لگا رہتا ہے۔ یہ صورت حال نہ ہو اگر یونیورسٹیاں اعلانیہ طور پر تعلیمی اعتبار سے مفید کاموں کے مراکز بن جائیں۔ یہ کام میں چوکس بھی رہتے ہیں اور ہوشیار بھی اور جنہیں کسی لمحے بے خبر اور غافل یا ناشکل ہی ہوتا ہے۔ یہ خیالات اور خیالات کے نئے نئے مجموعوں کو جنم دیتے ہیں اور ان کے مطالب کے متنوع رنگوں کی بہتر سمجھ پیدا کرتے ہیں اور ذہن کو مسلسل توانائی بخشتے رہتے ہیں۔

اس تعلیمی اعتبار سے مفید کام میں بہر حال ایک بڑی اہم مفذوری ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انٹلکچوئل اور ذہنی نشوونما کے لیے نئے نئے خیالات یا خیالات کے نئے نئے مجموعوں کی تلاش، ان تک پہنچنا اور ان کا اظہار کوئی آسان کام نہیں ہے۔ بنیادی طور پر یہ خود اپنے اوپر اور خود اپنے لیے کام کرنے کے مترادف ہے۔ ایک سماجی عمل کی حیثیت سے تعلیم کے لیے یہ اس کا ایک امکانی خطرہ ہے۔ ایسے ذہنی کاموں میں ملے ہوئے لوگ بڑی آسانی سے جانب دار، سماجی اعتبار سے غیر موثر اور بے کار افراد ہو سکتے ہیں۔ ایسا ذہنی کام بڑے بڑے

کے بجائے سماجی مقاصد کے لیے اپنے آپ کو وقف کرنے والے مسکن تبدیل کرنے کی سعی کرنا ہوگی۔

میرے نوجوان دوست! تم سے 'جو یونیورسٹی کی نسبتاً محفوظ زندگی کو چھوڑ کر ایک آگے بڑھتی ہوئی قوم کی زندگی اور ایک تیز رفتاری سے بدلتی ہوئی دنیا میں قدم رکھ رہے ہو میں چند الفاظ کہنا چاہوں گا۔ اس لیے نہیں کہ یہ ایک رسم ہے بلکہ اس لیے کہ پوری ایک زندگی جو میں نے اپنے ملک کے ساتھ گزاری ہے وہ مجھے اپنا دل تمہارے سامنے کھول کر رکھ دینے پر اکسارہی ہے۔ میں ایک تکلیف دہ شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ یہ تم پر اور تمہاری نسل پر منحصر ہے کہ ہماری یہ آگے بڑھتی ہوئی قوم آئندہ کیا شکل اختیار کرے گی اور ہم اپنے چاروں طرف پھیلی ہوئی اس دنیا کو کیا کچھ دینے کے لائق ہوں گے۔ میں نے تکلیف دہ کہا ہے کیوں کہ کبھی کبھی یہ احساس در آتا ہے کہ کہیں ہم کسی تنکے کا سہارا تو نہیں لے رہے ہیں۔ بسا اوقات میں یہ بھی سوچتا ہوں کہ وہ نسل جو اس وقت نوجوان ہے اس عظیم چیلنج کی ماہیت کو سمجھتی بھی ہے یا نہیں جو اس کے سامنے ہے۔ یہ چیلنج ابھی ابھی ملی ہوئی آزادی کا چیلنج ہے جس نے ہمیں اس بات کا موقع فراہم کر دیا ہے کہ ہم جتنی اچھی طرح بھی ہو سکے پرانے اور خونت ناک چیلنجوں سے نبرد آزما ہونے کے لیے کمر بستہ ہو جائیں۔ یہ چیلنج ہیں ذہنی پھوٹ پرین کے، اخلاقی بے حس کے، سماجی نا انصافیوں کی ناکارہ بنادینے والی رسموں کے، تنگ نظر اجتماعی خود غرضیوں کے، معتقدات کی معتقدات سے اور فرقے کی فرقے سے نفرت کے چیلنج ہیں اور جہالت اور مابہل علاج امراض اور قابل اعتراض اموات کی جنونی اور مابہل ذکر افلاس اور ناقابل بیان دکھوں کے چیلنج بھی ہیں۔ ہے کوئی جو ان مسائل کی ایسی پریشان کن بہتات کا تصور بھی کر سکے اور نوجوانوں کو حاصل اپنی توانائیوں کو استعمال کرنے کے تمام مواقع کا اندازہ لگا سکے؟ غالباً ہی بیکرا دینے والے چیلنج ہیں جو ہمارے بعض نوجوانوں میں وہ بے صبری پیدا کر دیتے ہیں جو سمجھتی ہے کہ وہ ان جنوتیوں کو ایک متشدد بنیادی تبدیلی سے زیر کر سکتے ہیں۔ اپنے نوجوانوں کی یہ بے صبری میری سمجھ میں آتی ہے۔ میں بھی کبھی جوان تھا لیکن میں دیکھ سکتا

دل اور چاہتا ہوں کہ میرے نوجوان دوست بھی اس بات کو دیکھیں اور سمجھیں کہ بیاریاں درمغذریاں جو اس وقت ہمیں درپیش ہیں ایسی نہیں ہیں جو کسی لحاظی جنونی کیفیت میں مل کی جاسکیں کہ ایسی جنونی کوشش جو ان مردانہ توہمی جائے گی مگر ہوگی یہ عارضی اور لحاظی۔ بنیادی طور پر ہمیں جس کام کو کرنا ہے وہ کسی تخریب کا کام نہیں بلکہ تعمیر کا کام ہے اجتماعہ بردباری اور تباہی کی نہیں بلکہ شعوری تعمیر کی ضرورت ہے۔ کام، کام، کام۔ خاموشی اور پُر خلوص کام، تمام چیزوں اور عوام کی ثقافتی زندگی کی ٹھوس اور مسلسل تعمیر کا کام۔

نوجوان دوستو! تمہارے دلوں میں گھر کرنے کی اگر مجھے کوئی ترکیب آتی تو میں صرف ایک یہ عقیدہ تمہارے دل میں بٹھا دیتا کہ ایک مقدس عمارت کی تعمیر کا اعزاز تمہاری خوش قسمتی ہے۔ عمارت سازی کا یہ اعزاز نوجوان دوستو! جو تم کو ملا ہے ایک کہیں زیادہ مستحکم کہیں زیادہ قابل قدر ہے۔ دنیا کی تمام عمارتوں اور محلوں کی تعمیر سے زیادہ خوبصورت اور زیادہ عظیم ہے۔ یہ وہ عظمت اور وہ شکوہ ہے جو حقیقتاً خود مستقبل کا ہندوستان ہوگا۔ تاریخ میں بعض لوگوں کو محض تخریبی کام ملے، کچھ کا متعذر محض چھوٹی چھوٹی تبدیلیاں کرنا رہا۔ کچھ پر عمارت کو ٹھیک ٹھاک رکھنے کی ذمہ داری آئی مگر تم کو تعمیر کرنے کی ذمہ داری سونپی گئی ہے۔ یہ ایک بڑا موقع ہے اور ایک بڑا اعزاز مگر ساتھ ہی یہ ایک بہت بڑی ذمہ داری بھی ہے۔ کیا تم اس ذمہ داری کو پورا کر سکتے ہو؟ کیا تم اس ذمہ داری کو پورا کرو گے؟ — یہ ذمہ داری تم اٹھانے پاؤ گے اگر تم بے صبر ہو اور تم کو جلدی ہے۔ یہ کام بڑا ہے، دل جمعی کا مطالبہ کرتا ہے اور اسے مدت کی ضرورت ہے۔ تم اس کام میں کوئی موثر امداد دینے کی توقع نہیں رکھ سکتے اگر تم صرف وقتی جوش و خروش اور ایک تشبیہی کیفیت میں کام کر دو گے۔ اس کام میں دھیمی دھیمی اور مسلسل کوشش درکار ہوتی ہے۔ اپنے آپ کو اعصاب کے تناؤ اور خلوت کر دینے والی مایوسی کے محلوں سے بھی بچا کر رکھنا ہوتا ہے۔ ایک بات اور اگر ناکامیاں تم میں مایوسی پیدا کر دیتی ہیں اور نا اُمیدی سے تم مایوس ہو جاتے ہو تو پھر اچھا یہ ہوگا کہ تم دور ہی رہو، ناکامیاں تو ہوں گی بہت ہوں گی بار بار ہوں گی۔ یہاں تو صرف ان لوگوں کو ہی جو حکم کا یہ سودا کرنا چاہیے جو ہر ناکامی کو پہلے سے زیادہ لگن سے

کام کرنے کے لیے مزید توانائی میں بدل سکیں۔ تم جس طریقے سے یہ مقدس عمارت تعمیر کرنا چاہتے ہو بہت لوگ ایسے ہوں گے جو اس طریقے پر راضی نہ ہوں گے اور تمہاری شدید مخالفت کریں گے۔ یہ مخالفت جن لوگوں میں تلخی اور مخالفت کی طرف سے کیسرا یوسی کے جذبات پیدا کر دے ان کے لیے یہ تعلقہ کی بات نہ ہوگی کہ وہ گھبرا کر پریشان ہو کر اس بارگاہ آزادی کے چاروں طرف تعصب کی دیواریں کھینچ لیں اور مہاروں کو غلطی کے ایک برہم احساس اور ایک افسردہ افسردہ نفرت کو پالنے کے لیے اس کے اندر قید کر دیں۔ (ایسا کرنے والے) خود اپنے آپ کو وسیع و عریض دنیا کے تسکین دینے والے رابطے سے کاٹ کر بالکل الگ کر لیتے ہیں۔ انکار اور بدگمانی کا جذبہ رکھتے ہوئے یہ ذمے داری تم کو اپنے سر نہیں لینا چاہیے کیونکہ یہ دونوں جذبے تم کو ذہنی طور پر اتنا بے مایہ اور اخلاقی لحاظ سے ایسا دوسر بنادیں گے کہ تم اس کام کے لائق ہی نہیں رہو گے۔ شک و شبہ اور بے اطمینانی کے ساتھ تم اس بڑے کام کو ہاتھ نہیں لگا سکتے کیوں کہ اس عظیم منصوبے کا بیڑہ اٹھانے کے لیے کسی زیادہ جاندار اور توانائی بخشنے والی چیز کی ضرورت ہے جو تم کو غم بھی دے اور اپنی کوششوں میں ثبات قدم بھی رکھ سکے۔ تم اس کام کی ذمے داری نہیں لے سکتے اگر تم غبار آلود دلوں اور میلے ہاتھوں سے کام شروع کر دو گے۔ یہ ایک مقدس کام ہے۔ دلوں میں نا اتفاقی اور نزاع ہے تو اس کام میں ہاتھ نہ ڈالنا۔ دلوں کے اندر کا اختلاف باہر ہم آہنگیاں نہیں پیدا کر سکتا۔ یہ بات تو تم پر واضح ہونا ہی چاہیے کہ اتنی بڑی اور اتنی اہم ذمے داری کو اٹھانے کے لیے اعلیٰ اخلاقی خوبیوں کا ہونا ضروری ہے اور یہ بھی لازمی ہے کہ ان اخلاقی خوبیوں کی حامل نوجوان نسل اس لائق بھی ہو کہ وہ ایک متحدہ اور مربوط کوشش کر سکے اور خاصی طویل مدت تک کر سکے۔ ہندوستان کی مٹی سے یہ عظیم قومی عمل چند افراد کی 'وہ چاہے جتنے عظیم ہوں' خواہشوں کے بل بوتے پر کھڑا نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تو ان لوگوں کی 'جو آج نوجوان ہیں' زندگی بھر کی مسلسل اور اجتماعی کوششوں کا پھل ہوگا۔ کیا نوجوان نسل ان اخلاقی خصوصیات کو پیدا کرنے کی سعی کرے گی؟ کیا یہ نسل ان خصوصیات کی موجودگی میں یہ جانے گی کہ اتحاد و یکجہالت اور تعاون کس طرح پیدا کیا جاتا ہے اور ایک

مرے کی مدد سے کس طرح ایک دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے؟ ان سوالوں کے جوابات میں دینے کے لیے بہت پر امید رہنے کی ضرورت ہے۔ میں ایک ایسا ہی پُر امید اور یقین پسند ہوں۔ سب سے پہلے تو یہ کہ میں نے قنوطی یا مایوس ہونے کی نہ تو کبھی کوئی ضرورت محسوس اور نہ ہی اس میں مجھے کبھی کوئی غامضہ نظر آیا ہے۔ دوسرے میرے اندر کوئی چیز ہے جو مجھے یہ دلاتی ہے کہ قدرت نے ہندوستان کے مقدر میں ایک ایسا اعلیٰ بنا لکھ دیا ہے جس میں ثقافتی اور کاسمیک بڑا تجربہ کیا جائے گا اور یہ کہ اس کی تکمیل بھی انتہائی کامیابی کے ساتھ ہوگی۔ ہندوستان دنیا کی تاریخ میں مجھے لگتا ہے کہ ایک امتیازی قسم کی انسانیت کا ارتقاء ہے جس میں یہ تاریخ پیدا کی ہوئی متنوع اور مختلف نیکیوں اور خوبیوں کا امتزاج بھی کرے گا اور انھیں ہم آہنگ بھی لے گا۔ ان سب کے امتزاج اور ان سب کے ملنے سے غالباً موجودہ حالات کے مقابلے میں کہیں وہ مہذب وجود کے زیادہ قابل اطمینان نمونوں کی تشکیل ہوگی۔

مجھے نہیں معلوم کہ آپ میرے خیالات سے اتفاق کرتے ہیں یا نہیں لیکن اگر میں اپنے کی نسبتاً ذہنی نسل کو ایسا کرنے کی ترغیب دے سکتا تو میں انھیں ایک عظیم تعلیمی چیلنج کے ردِ لاکھڑا کرتا کیونکہ اسی وقت وہ صاف طور پر دیکھتے کہ منزل مقصود کو پانے کے کام میں وہ کچھ زیادہ مددگار نہیں ہو سکے۔ جب تک کہ وہ خود اپنے اندر ہم آہنگی پیدا کرنے کی شعوری کوشش نہ کرتے ہیں اور اس کوشش میں کامیابی حاصل نہیں کرتے ہیں۔ انھیں خود اپنی شخصیت کی رہ ہم آہنگی کے لیے جدوجہد کرنا ہوگی۔ مکمل چوڑا نقشہ ناما ایک توازن کا منظر ہے مگر یہ اُس قسم کی توازن نہیں ہے جو اپنے آپ کو اپنے اطراف سے مطابقت لے لیتے ہیں اور روح کی داخلی نشوونما کی تسکین کے مسائل سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔ انسان بنا ہے اپنا توازن کھونے اور بچھڑانے کے لیے۔ اس کا توازن متناقص داخلی تضادات کے دکھوں سے دوبارہ جنم لینے کا توازن ہے، مائیت کا اعزاز بھی ہے اور افتخار بھی اور غالباً ربِ جلیل اور حیوان کی درمیانی سرحد پر اس کے ہم کی طرف اشارہ بھی۔ متضاد خواہشات کی دو میں ہونے کے باوجود ہم ایک ہم آہنگ زندگی تکمیل کی ایک شامِ انہ خصوصیت و دلیت ہوئی ہے۔ مادی دنیا کی ناقابلِ مفاہمت و لغزبیاں اس دنیا کی چیزوں سے بھاگنے کی ایک زبردست تمنا، خود غرض خود ادعا کی انانیت

اور اپنے پڑوسی سے اتنی محبت کیجیے جتنی کہ آپ خود اپنے آپ سے کرتے ہیں، کی نفس کشی، غلبے اور اختیار کا غرور اور بے عرض خدمت کا انکسار، دنیاوی سود و زیاں کی حرص و ہوس، بڑے بڑے خواب دیکھنے کے سلسلے میں خود فراموشی، سرور ہونے کا عزم اور تکلیف اٹھانے کی خواہش جذبات کے طوفان اور مسلم کی خاموش دل جمعی، یہ اور ایسی ہی بے شمار کشمکشیں اور تضادات ہیں جو قدرت نے انسانی فہم و ادراک سے ماورا، ہمارے وجود کے تانے بانے میں بچھ دیے ہیں۔ ایک طرہ فردغ و نشوونما ایک آسان راتہ ہے مگر اس معاملے میں کوئی آسان راتہ صحیح نہیں ہے۔ یہ راتہ اُس شخص کے لیے صحیح نہیں ہے جس کی تکمیل اور صحیح نشوونما یہ چاہتی ہے کہ اُسے کشمکشوں کا مقابلہ کر کے توازن تک پہنچنا چاہیے۔ یہ راتہ کسی بھی ملک کے لیے واجب نہیں ہے کہ وہ اپنے تمام اراکین کے ایک طرہ فردغ سے اپنی ہر جہت سرگرمیوں کا اہتمام کرے۔ سیدھی سادی نشوونما کسی نو پذیر فردغ کی خوبی نہیں، ایک جماعت سادھوؤں اور سنسٹوں کی رکھنا اور دوسری گناہگاروں کی، ایک گروہ صرف ہاتھ سے کام کرنے والوں کا اور ایک گروہ صرف اپنی عقل کو استعمال کرنے والوں کا منظم کر دینا کوئی مناسب بات نہیں ہے۔ ایک ایسے طبقے کا وجود جو نئی اقدار پیدا کرنے کے لیے اپنا خون دیتا ہے اور دوسرا وہ طبقہ ہے جو ان کی سرتوں سے سرفراز ہوتا ہے، قابلِ تعریف نہیں ہے۔ ہمیں اپنی زندگی کی کامیت کی بنیاد انفرادی عیوب اور کمیوں کی گونا گونی پر رکھنے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے اس کے بجائے ہماری کوشش ہونا چاہیے اجزاء کی تکمیل کے ذریعے نکل کی تکمیل کرنا۔ ہمیں مادیت کے لیے بھی اتنا ہی تیار ہونا چاہیے جتنا کہ نصب العین کے لیے۔ استغراقِ تجربوں کی اہمیت ہمارے نزدیک وہی ہی ہونا چاہیے جیسی کہ خارجی سرگرمیوں کی۔ ہمیں دکھ کا استقبال بھی اسی طرح کرنا چاہیے جس طرح ہم سکھ کو خوش آمدید کہتے ہیں۔ بلندی پر چمکنے والے ستاروں سے ہکلام ہونے کے لیے ہمیں مستحکم بنیادوں پر اپنے پاؤں جاکر کھڑا ہونا سیکھنا چاہیے۔ ◆◆

یونیورسٹیاں اور سماج

ذاکر حسین / ترجمہ: مسعود الحق

ہندوستان کی تین قدیم یونیورسٹیوں میں ایک اس عظیم یونیورسٹی کے جلسے تقسیم اسناد سے خطاب کرنے کی اس سعادت کو میں اپنے لیے ایک اعزاز بھی سمجھتا ہوں اور اپنا ایک استحقاق بھی۔ اس وقت مجھے ماضی میں اس یونیورسٹی کے تقسیم اسناد کے جلسوں کو خطاب کرنے والے برگزیدہ افراد کی یاد بھی آرہی ہے۔ آپ کے عالم ودانا وائس چانسلر نے جب مجھے اس تقریب میں شریک ہونے کا دعوت نامہ بھیجا تو میں فوراً تیار ہو گیا کیونکہ علم و دریافت کی جدوجہد میں لگے ہوئے نوجوانوں سے ملنا میرے لیے ہمیشہ ایک بڑا خوش گوار اور اور نہایت نشاط انگیز تجربہ رہا ہے۔ میں جوں جوں بڑھا ہوتا جا رہا ہوں اور تعلیم سے براہ راست تعلق جیسے جیسے کم ہوتا جاتا ہے ایسے رابطوں اور ایسی ملاقاتوں کی مسرت اور بڑھتی جاتی ہے۔ اسی لیے میں آپ کے وائس چانسلر صاحب اور آپ کی یونیورسٹی کے دوسرے اراکین کا جنھوں نے آپ کے درمیان کچھ وقت گزارنے کا یہ موقع مجھے فراہم کیا ہے میں انتہائی ممنون ہوں۔

آج یہاں سے سندیں اور اعزازات لینے والے نوجوان دوستوں میری طرف سے

خطبہ جلسہ تقسیم اسناد، بمبئی یونیورسٹی، ۱۱ اگست ۱۹۶۷ء
۱۳۳

میری پُر خلوص اور دل سوز مبارک باد قبول کرو۔ میں تمھارے لیے ملک کی خدمت میں گزارنے والی اور علم و فضیلت کی کبھی نہ ختم ہونے والی جستجو میں مصروف ایک با مقصد اور خوش گووار زندگی کی دعا کرتا ہوں۔ مہربانی کر کے یہ یاد رکھنا کہ گریجویشن کے ساتھ تعلیم ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ پہلے بھی ایسا نہیں ہوتا تھا اور آج کی اس جدید دنیا میں، کہ یہاں علم ایک ناقابل یقین سرعت سے بڑھ رہا ہے یونیورسٹی کی سند باخبری کی دہیز پر طالب علم کی محض آمد کا اعلان کرتی ہے۔ اس نوجوان کی کہانی میں محض مزاح نہیں بلکہ بڑی حکمت و دانائی ہے جس نے دنیا کو غائب کر کے کہا تھا "اے دنیا" دیکھ میں نے اپنی تعلیم مکمل کر لی۔ میں اب بی۔ اے ہوں۔" دنیا نے جواب دیا "بیٹھ جا اے نوجوان اور اب باقی حروف تہجی سیکھ۔"

آپ کی یونیورسٹی خوش نصیب ہے کہ اسے ملک کا ایک عظیم ہیوت جناب بی۔ بی۔ گجندرا لکھ کر جیسا وائس چانسلر ملا جو میرے بھی بڑے عزیز اور قابل فخر دوست ہیں اور ان کی شخصیت سادہ زندگی اور اعلیٰ سوچ کی خالص ہندوستانی روایت کے مطابق سادگی و انکساری کے ساتھ طہیت اور دانشوری کا بڑا حسین امتزاج پیش کرتی ہے۔ ان کا تجربہ وسیع ہے، ان کی بصیرت عمیق اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ ان میں سماجی تعمیرو نو اور زندگی کی نعمتوں سے محروم طبقات کی ترقی و بہتری کی شدید لگن ہے۔ مجھے یقین کامل ہے کہ ان کی سربراہی میں آپ کی یونیورسٹی جس کی ہماری یونیورسٹیوں میں پہلے ہی سے ایک ممتاز حیثیت ہے، علمی فضیلت کی مزید بلند و اعلیٰ منزلوں کو سر کرے گی۔

آج کی یہ تقریب جس نوعیت کی ہے اس میں، میں اپنے تعلیمی نظام، اس کی ضرورتوں، اس کے مسئلوں، اس کی خوبیوں اور اس کی کمیوں یا پھر اس کی کامیابیوں اور اس سے وابستہ توقعات کے علاوہ کیا سوچوں؟ مجھے امید ہے کہ آپ مجھے معائنہ کر دیں گے۔ اگر میں اپنے ذہن پر حادی کچھ خیالات آپ کے سامنے پیش کرنے میں آپ کا کچھ وقت لے لوں۔

سچائی اور فضیلت کی ابدی جستجو میں پیش قدمی میں مدد کرنے والے ایک علمی مضمون کی حیثیت سے تعلیم کی اہمیت کا ہر کوئی اعتراف تو فوراً کر لیتا ہے مگر فرد اور

تعلیم کے سماجی مقاصد سے متعلق بحثیں اکثر اٹھائی جاتی ہیں۔ یہ بہر حال یاد رکھنا چاہیے کہ فرد اور سماج کے مابین رشتہ حقیقتاً باہمی اور امدادی رشتہ ہے۔ ایک فرد کا نشوونما سماج کو بہتر بھی کرتا ہے اور اسے ہر لحاظ سے متول بھی بناتا ہے، اسی کے ساتھ ایک منظم، آزاد اور منصفانہ سماج، فرد کو نشوونما اور فروغ کے زیادہ مواقع فراہم کرتا ہے۔ بعض مخصوص حالات میں بہر حال، تعلیم کے سماجی مقاصد پر شعوری طور پر نسبتاً زیادہ زور دینا پڑتا ہے اور تعلیم کو سماجی تبدیلیوں کے ایک ہتھیار کی طرح استعمال کرنا ہوتا ہے۔ یہ صورت حال ہمارے جیسے ترقی پذیر ملکوں میں خصوصاً ہوتی ہے۔

کام جو ہم نے اپنے سر لیے ہیں وہ جتنے مرغوب کن ہیں اتنے ہی مغرر بھی ہیں ہم اپنے معیار زندگی کو اوپر اٹھانا چاہتے ہیں اور ہر خاندان یا کم از کم ہر منصوبہ بند خاندان کے لیے ایک کم سے کم آمدنی کو یقینی بنانا چاہتے ہیں، ہم ایک ایسا نیا سماج بنانا چاہتے ہیں جس میں انصاف اور مساوات، آزادی اور فرد کا وقار ہو، ہم جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنانا چاہتے ہیں اور ساتھ ساتھ سماجی ذمے داری کا احساس بھی بیدار کرنا چاہتے ہیں اور خود اپنی عظیم روایات اور دوسری تہذیبوں کی قابل قدر دین پر مبنی اخلاقی اور روحانی اقدار پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ یہ کوئی خیالی یا ہوس ناک منصوبہ نہیں ہے۔ یہ تو ایک باعزت قومی وجود کی کترین ضرورت ہے، اس منصوبے کے نفاذ میں ہماری مددگار تعلیم سے زیادہ کوئی اور چیز نہیں ہو سکتی جو قومی ترقی کا سب سے زیادہ طاقت ور اور کارگر ہتھیار ہے۔ اسی لیے ہمیں جس بات کی سب سے فوری ضرورت ہے وہ ہے تعلیم میں ایسی تبدیلی لانا جو اس ثقافتی، اقتصادی اور سماجی انقلاب کا آغاز کر سکے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ آخر کی وجہ ہے کہ ہم ایک ایسے انقلاب کی کوجس کی ضرورت اور اہمیت کا اعتراف عالمی پیمانے پر ہو چکا ہے، آزادی کے بیس برسوں میں بھی روشن نہیں کر پائے ہیں؟ یہ ناکامی معلومات کی کمی کی بنا پر یقیناً نہیں ہے۔ ہمارے اکثر عظیم لیڈر، عظیم ماہر تعلیم بھی تھے، ٹیگور، گاندھی جی، لالہ لاجپت رائے، ڈاکٹر رادھا کرشنن اور دوسرے لوگوں نے تعلیم کے بارے میں اتنا کچھ کہا ہے اور اتنے قابل قدر رہنما خطوط ہمارے سامنے

رکھے ہیں کہ ان کی تعلیمات کا عشر عشر بھی اگر نافذ ہو جاتا تو ہمارا کام ہو جاتا۔ اگرچہ دلیل بظاہر خاصی مقبول معلوم ہوتی ہے مگر میں یہ یقین کرنے سے انکار کرتا ہوں کہ یہ ناکامی سرمائے کی کمی کی وجہ سے ہوئی۔ میں نہیں سمجھتا کہ کوئی ملک اتنا منظم و ناچار ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے تمام باسیوں کو کام اور تھوڑی سی تعلیم بھی نہ دے سکے۔ تو میں بسا اوقات ایسے چکر میں پھنس جاتی ہیں جس میں وہ اپنے عوام کو اس لیے تعلیم نہیں دے پاتیں کہ وہ منظم ہیں اور پھر مسلسل منظم و ناچار رہتی ہیں اس لیے کہ وہ اپنے تمام باشندوں کو اچھی تعلیم کی سہولتیں فراہم نہیں کر پاتیں۔ مگر ایسے کبھی نہ ختم ہونے والے چکر کو خلوص اور لگن اور انسانی کوششوں سے توڑا جاسکتا ہے اور توڑا گیا ہے۔ اگر یہ خصوصیتیں ہمارے پاس وافر ہوتیں تو سرمائے کی کمی ہماری راہ میں رکاوٹ نہیں بن سکتی تھی۔

میں ذاتی طور پر تو اس ناکامی کی وجہ مقبول تعلیمی قیادت کی عدم موجودگی کو قرار دیتا چاہوں گا۔ بلاشبہ نظریات و خیالات اہم ہوتے ہیں مگر یہ اُس وقت تک موثر اور کارگر نہیں ہو سکتے جب تک کار گزار اور لگن رکھنے والے افراد نہ ہوں اور خاصی تعداد میں نہ ہوں جو ان نظریات و خیالات کی پشت پناہی کر سکیں اور جڑیں پکڑنے، بڑھنے اور پھیل اور پھیل لانے میں ان کی مدد کر سکیں۔ روپیہ یقیناً اہمیت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ ایسے کارکن بھی پیدا کر دے۔ اہم وسیلہ جس کی ضرورت ہے وہ ہے صحیح قسم کی قیادت کا۔ اگر ایسی قیادت کا وجود ہو تو ضروری سرمایہ فراہم ہو جائے گا یا پھر مطلوب مقاصد کے حصول کے طریقے، حدود و مختصر مادی وسائل کے بغیر بھی دریافت ہو جائیں گے۔

حیات قومی کی بڑے پیمانے پر تعمیر و جوہم نے سوچ رکھی ہے وہ صرف دانشوروں کی ایک معتدبہ تعداد اور ملک کی ترقی اور عوام کی خدمت کی گہری لگن اور لیاقت کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ اگر یہ طبقہ عوام پر بحیثیت مجموعی اثر انداز ہوتا ہے تو دانشوروں کی یہ تعداد بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کی لیاقت اور کارکردگی مزید اہمیت کی حامل ہے۔ خصوصاً تیزی سے بڑھتے ہوئے علم اور تیز رفتار سماجی تبدیلیوں کی جدید دنیا میں۔ مگر ان سب سے بھی زیادہ اہم ہے۔ عوام کی بڑی تعداد سے اس کا قریبی تعلق اور اُنس اور قومی ترقی و نشوونما

کا اس کا عزم۔ یہ صرف یونیورسٹیاں ہی ہیں جو یہ قیادت فراہم کر سکتی ہیں اور اگر یونیورسٹیاں یہ کر سکتی ہیں تو پھر وہ ساری مشکلات جن کے بادل سارے افق پر محیط ہیں اور ہماری پیش قدمی کی راہ میں رکاوٹ ڈالے محسوس ہوتے ہیں یکسر بھٹ جائیں گے بالکل اسی طرح جس طرح سورج کی روشنی سے تاریکیاں غائب ہو جاتی ہیں۔ اسی لیے گاندھی جی کہا کرتے تھے کہ "یونیورسٹی کی تعلیم کا مقصد عوام کے ایسے خادم پیدا کرنا ہوتا چاہیے جو ملک کے لیے زندہ رہیں گے اور ملک کے لیے جان دے دیں گے۔" اس لیے اہل اور اہم خیال جو میں آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہماری تعلیم کی تشکیل نو کی راہیں اور بالآخر ترقی ترقی کی راہیں صرف اسی وقت پیدا ہوں گی جب ہم اپنی اعلیٰ تعلیم کی تشکیل کچھ اس طرح کر سکیں گے کہ یونیورسٹی نوجوان عورتوں اور مردوں کے ایسے گروہ اپنے یہاں سے نکالنے لگے جو کار گزار بھی ہوں گے اور تربیت یافتہ اور منظم ہونے کے ساتھ ساتھ عوام کی خدمت اور ملک کی ترقی کے جذبے سے سرشار بھی۔

ہماری یونیورسٹیاں اس بھاری ذمے داری کو جو اُن پر ہے کیونکر پورا کر سکتی ہیں؟ میرے خیال میں انھیں اس مقصد کے لیے پانچ اہم کاموں کو کرنے کی استطاعت اپنے اندر پیدا کرنا ہوگی۔ ہماری روایتی یونیورسٹیوں کے تین اہم کام تھے تدریس، تحقیق اور کچھ منتخب سمتوں کے لیے قیادت کی تربیت۔ ہماری یونیورسٹیوں کو ان کاموں کو جاری رکھنے کے ساتھ ساتھ انھیں اتنی وسعت بھی دینا ہوگی کہ زندگی کے تمام دوسرے شعبے بھی اس کے زیر اثر آجائیں۔ اس کے علاوہ مزید دو کاموں کا اضافہ بھی کرنا ہوگا۔ کیونٹی کی خدمت اور تحلیم بالغان۔ یہ دونوں کام ترقی پذیر ملکوں میں خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔

اس نقطہ نظر سے اگر آپ دیکھیں تو ہماری یونیورسٹیوں کو ایک طویل اور دشوار مسافت طے کرنا ہوگی، متعدد نئے میدانوں کو سر کرنے اور داخلہ لینے والے طالب علموں کی اس بڑی تعداد سے نپٹنے کے لیے جو ہر سات آٹھ سال بعد دوگنی ہو جاتی ہے، اپنے دائرہ کار کو وسعت دینا ہوگی اور اس بات کو یقینی بنانے کے لیے ہر طالب علم

اپنے میدان میں خامی لیاقت پیدا کرے، اپنے اندر تجسس کا مادہ پیدا کرے، ایک سائنسی مزاج کے ساتھ ساتھ اپنے طور پر سوچنے اور فیصلے کرنے کی استطاعت اور مسائل کو حل کرنے کی قابلیت پیدا کرے تو انھیں تدریس و تحقیق کے ایک باہمی افادیت والے اجتماعی نشوونما کی ضرورت ہوگی۔ تمام اولین چیزوں کی طرح یہ اقدامات ضروری بھی ہیں اور اہم بھی مگر کافی نہیں ہیں۔ یونیورسٹیوں کو اپنی مقامی بستیوں سے ایک قریبی تعلق قائم کرنا چاہیے اور قومی مسائل کے مطالعے اور بستی کی خدمت کے پروگراموں کے نفاذ میں اپنے آپ کو وسیع پیمانے پر لگانا چاہیے۔ یہ نئی سرگرمیاں، تحقیق کے فروغ و نشوونما کے لیے مناسب امکانات فراہم کریں گی، تدریس کو زیادہ حقیقی اور موثر بنائیں گی اور طالب علموں میں قومی مسائل کی آگاہی اور ان کی تفہیم پیدا کریں گی جو موجودہ بے حس اور نادانیت کو دیکھتے ہوئے ایک نہایت خوش گوار تضاد ہوگا۔ یونیورسٹی کے تمام طالب علموں کو ان کے مطالعے کے خصوصی میدانوں سے قطع نظر شہرت کے نصاب کی وہ بنیادی باتیں بتائی جانی چاہئیں جن میں جدوجہد آزادی، ملک کے آئین خصوصاً اس کے ابتدائیہ میں مذکور ارفع اصولوں، اس نئے سماجی نظام کا علم جو ہم قائم کرنا چاہتے ہیں اور قومی ترقیاتی پروگرام اور ان کے مسائل کا مطالعہ شامل ہوگا۔ طالب علموں کو سماجی یا قومی خدمات کی مفید اور حوصلہ آزا سرگرمیوں میں عملی طور پر حصہ لینے میں زیادہ سے زیادہ شامل کرنا چاہیے۔ حقیقتاً مقصد ہونا چاہیے بڑے پیمانے پر ایک ایسا متنوع پروگرام بنانا جو بالآخر تمام طالب علموں کو اپنے احاطے میں لے لے گا۔ تعلیم کے ایک لازمی حصے کی حیثیت سے سماجی خدمت کا خیال سب سے پہلے بنیادی تعلیم کو ایک اہم پہلو کی حیثیت سے تسلیم کی ابتدائی سطح پر اپنایا گیا تھا۔ ایجوکیشن کمیشن نے یہ سفارش کی ہے کہ اب اسے ثانوی بلکہ اعلیٰ تعلیم کا بھی جزو لاینفک بنادیا جانا چاہیے۔ میں اس نقطہ نظر سے مکمل اتفاق کرتا ہوں کیوں کہ تعلیم کی یہی وہ منزلیں ہیں جہاں افسرانہ رویے ختم ہوتے ہیں اور عوام اور دانشور طبقات کے درمیان خلیج میں توسیع کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔ آپ کے دانش چانسز بڑی گرجوشتی کے ساتھ سماجی خدمت کی ایک ملک گیر یونیورسٹی تحریک شروع کرنے کا خیال پیش کرتے

رہے ہیں۔ مجھے امید ہے کہ حکومت ضروری وسائل کی سہولتیں فراہم کر کے ان کی مدد کرے گی اور یہ کہ آپ کی یہ یونیورسٹی اس سمت میں ایسی مفید اور قابل قدر رہائی کرے گی جو جلد ہی سارے ملک میں اپنائی جائے گی۔

میں کینوٹی سے رابطے اور سماجی اور قومی خدمت کے ایسے پروگراموں کی نگہداشت کرنے کے لیے مستحکم اور فعال توسیعی شعبوں کے قیام کا تصور بھی کرتا ہوں۔ ابتداً ان جگہوں سے ہو سکتی ہے جہاں احوال بھی سازگار ہو اور ضروری جوش و خروش اور قیادت بھی فراہم ہو۔ مگر یہ کام جس قدر جلد ممکن ہو تمام یونیورسٹی ہمک پھیل جانا چاہیے۔ یہ توسیعی شعبے جب حقیقتاً وجود میں آجائیں تو انھیں تسلیم کے پروگرام بھی بنانے چاہئیں۔ عوامی ناخواندگی کو ختم کرنے کے لیے نہایت تفصیلی مہموں کو منظم دینا ہوگا۔ اعلیٰ تعلیمی اداروں کے طالب علم اس سمت میں ہزار مفید کردار ادا کر سکتے ہیں اور اس سے بھی زیادہ مفید معاونت یہ دیہی قیادت کی تربیت کے وسیلے سے کر سکتے ہیں۔ تحقیقی مطالعوں سے پتہ چلا ہے کہ ایسی قیادت میں تعداد بہت کم ہے، کل آبادی میں ہر دو ہزار افراد پر محض دو اس لیے لائق انصرام بھی ہے۔ بد نصیبی سے اس کی تعلیمی استعداد محدود ہے، بڑی اکثریت نے صرف پرائمری تعلیم پائی ہے، کچھ بالکل ناخواندہ ہیں اور دہائی صدی سے کم افراد ہیں جنھیں ثانوی اور اعلیٰ تعلیم ملی ہے۔ اس لیے اس قیادت کے بڑے حصے سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ یونیورسٹی ہمک پہنچ پائیں گے۔ مگر اس کی اہمیت کے پیش نظر کیونکہ یہی ہے جو دیہی علاقوں کی ساری زندگی کو ایک شکل ایک روپ دیتی ہے اور ہماری اسمبلیوں کے تقریباً اسی فیصدی نمائندوں کا انتخاب کرتی ہے۔ یہ ہماری یونیورسٹیوں کا فرض ہے کہ وہ ان کے پاس جائیں اور ان کی تعلیم و تربیت کے لیے مناسب پروگرام وضع کریں۔ اگر یونیورسٹی کے اساتذہ جن کی تعداد اس وقت تقریباً ایک لاکھ ہے، اس قیادت سے سیمیناروں اور چھوٹے چھوٹے گروپوں میں مل سکیں اور ملک کو درپیش مسئلوں اور اس کے ترقیاتی پروگراموں پر تبادلہ خیال کر سکیں تو حکومت کی پالیسیوں کا مجموعی کردار، ان میں عوامی شرکت کی کیفیت اور نفاذ کی تاثر آفرینی میں انقلابی تبدیلیاں ہو جائیں گی۔

دو اور بھی پروگرام ہیں جن کی طرف خصوصی توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ پہلا پروگرام ہے جھاکشی اور لگن کا ماحول پیدا کرنا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہفتے میں کم از کم پچاس ساٹھ گھنٹے نصابی اور غیر نصابی مختلف پروگراموں میں مفید اور نبرد آزما ڈھنگ سے ہر طالب علم کو شامل کرنا ہمارے لیے ممکن ہوگا۔ ایسے ادارے ہیں جہاں آج بھی یہ ہوتا ہے مگر بد قسمتی یہ ہے کہ ان کی تعداد کم ہے اور ان میں سے اکثر اداروں میں سوائے امتحانات سے قریب عام ماحول ایک طرح کی بے چینی اور بے مقصدی کا رہتا ہے۔ یہی بے کاری اور بے مقصدی ہے جس میں طالب علموں کی زیادہ تر شرائط اور ان کی بے اطمینانی جنم لیتی ہے۔ اسی لیے میں یونیورسٹی کے تمام استادوں سے اپیل کروں گا کہ وہ تمام اداروں میں 'سال کے ہر حصے میں بشمول تعطیلات ایک یا متعدد اور لگاتار محنت و مشقت کی فضا پیدا کرنے کی ایما ندرانہ سعی کریں۔

دوسرا پروگرام ہے ان معاملات کے روزمرہ کے انتظامات میں طالب علموں کو خصوصی طور پر شامل کرنے کا جن معاملات سے ان کا تعلق ہے۔ خصوصاً نظم و ضبط کے قیام میں اور اعلیٰ تعلیم کے تمام اداروں میں طالب علموں اور استادوں کی مشترکہ کمیٹیوں کی تقرری میں جس کی سفارشات ایجوکیشن کمیشن اور وائس چانسلروں کی کانفرنس نے بھی کی ہے۔ اس سلسلے میں ان سے بہت مدد مل سکتی ہے۔ اس سفارشات کا نفاذ ترجیحی سلوک چاہتا ہے۔ میں اعلیٰ تعلیم کے تمام اداروں میں مناسب نظم و ضبط کو قائم رکھنے اور تشدد سے باز رہنے کی ضرورت پر بھی زور دینا چاہوں گا۔ گاندھی جی نے تمام میدانوں میں 'قومی بھی

اور بین الاقوامی بھی' عدم تشدد پر بہت زور دیا تھا۔ اس سلسلے میں ان کی کچھ مابعد الطبیعی وجوہات تھیں 'ہم ان کے مابعد الطبیعی دلائل کو مانیں یا نہ مانیں' اور ہو سکتا ہے کہ ہم ترقی کی اس منزل پر ابھی نہ پہنچے ہوں جہاں عدم تشدد بین الاقوامی سطح پر قابل عمل ہو مگر قومی بقا اور ترقی کے عملی پہلوؤں کے پیش نظر ہمیں اپنے داخلی معاملات میں تشدد سے تو بکرنا ہوگی۔ اپنے داخلی جھگڑوں کو تبادلہ خیال، ترغیب اور جمہوری زندگی کی لازمی شرط عفو و درگزر کے بجائے تشدد کے ذریعے طے کرنے کی کوشش خود کشی سے کسی طرح کم نہیں

ہے اور اس سے کچھ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس مہذب زندگی میں تشدد کی کوئی گنجائش نہیں ہے جس کی توقع یونیورسٹی سے کی جاتی ہے کہ ایسی مہذب زندگی وہ خود بھی گرائے گی اور ملک کے سامنے ایک نمونہ بھی پیش کرے گی۔

اعلیٰ تعلیم کی تشکیل نو کے ان پروگراموں کو میں انتہائی فوری اور اہم سمجھتا ہوں ہمارے پاس گنوانے کے لیے وقت نہیں ہے۔ آنے والے پانچ یا دس برس ہماری تاریخ میں بڑے اہم اور فیصلہ کن ہوں گے اور ملک کے مستقبل کا بہت کچھ انحصار ان کاموں پر ہوگا جن کی تکمیل میں ہم اس عرصے میں کامیاب یا ناکام ہوں گے، اور ان سب کا انحصار ہوگا اس بات پر کہ ہماری تعلیم خصوصاً اعلیٰ تعلیم میں ہمارا کردار کیا ہوتا ہے یا کیا نہیں ہوتا ہے۔ اس وقت ہماری یونیورسٹیوں میں طالب علموں کی بہت بڑی تعداد تقریباً بیس لاکھ ہے اور اسے ملک میں تعلیم یافتہ افراد کا سب سے بڑا اور سب سے اہم گروپ کہا جاسکتا ہے۔ ہماری تاریخ میں پہلی بار طالب علموں کی یہ جماعت ملک کے تمام حصوں اور تمام سماجی طبقات کی نمائندگی کرتی ہے۔ اسی لیے اچھائیوں اور بُرائیوں دونوں کے لیے یہ ایک زبردست قوت ہے۔ اگر یہ پروگرام جن کی تجویز میں نے آپ کے سامنے پیش کی ہے بنائے جاسکتے ہیں تو یونیورسٹی کے طالب علم اچھائیوں کے لیے ایک عظیم قوت بن سکتے ہیں اور ساری حیات قومی میں ایک نئی روح پھونک سکتے ہیں۔ دوسری طرف اگرچہ تعلیم بدستور غیر موثر رہتی ہے، اگر شفقت اور لگن کی فضا نہیں پیدا کی جاتی ہے، اگر طالب علموں اور اُستادوں کے مابین اعتماد اور بھروسے کا بحران بدستور باقی رہتا ہے، اگر کمیونٹی اور یونیورسٹی کے درمیان رشتے نحیف و زرار رہتے ہیں اور اگر نظم و ضبط معدوم اور بے راہ روی بدستور عدم توجہی کا شکار رہتی ہے تو پھر طالب علموں کی یہی جماعت، سماجی شکست و ریخت کی رفتار کو تیز تر کر سکتی ہے۔ اسی لیے صحیح خطوط پر فوری اور موثر اقدام کی ضرورت ظاہر ہے۔ اس ضرورت پر مزید زور دینے کی حاجت نہیں ہے اور شاید یہ ممکن بھی نہیں ہے۔

اسی وجہ سے میں ہندوت جواہر لعل نہرو کے الفاظ دہرانا چاہوں گا جو انھوں نے کئی برس ہوئے الہ آباد یونیورسٹی کے جلسہ تقسیم اسناد میں کہے تھے :

”یونیورسٹی پاسبان ہوتی ہے انسانیت کی، قوت برداشت کی،
ہوش مندی اور مقبولیت کی، خیالات و نظایات کی ہم جوں کی اور حق کی
تلاش جستجو کی، اس کا موقف اعلیٰ و ارفع مقاصد کی طرف نسل انسانی کی
پیش رفت ہوتا ہے۔ یونیورسٹیاں اگر اپنے فرائض کو بحسن و خوبی انجام
دیتی ہیں تو یہ ملک کے لیے، ملک کے عوام کے لیے ایک نیک فال ہے۔“

مجھے ڈر ہے کہ اس وقت ہماری یونیورسٹی کی صورت حال قابل اطمینان نہیں ہے
اور وہ اپنے فرائض کو خوش اسلوبی سے انجام دینے کی حیثیت میں بھی نہیں ہے۔ اسی لیے
اعلیٰ تعلیم کو صحیح خطوط پر ترقی دینے کا یہ پروگرام سب سے زیادہ ترجیحی پروگرام ہے۔ اس کا
انحصار کسی حد تک حکومت پر ہے مگر زیادہ انحصار آپ پر یعنی استادوں اور طالب علموں کی
موجودہ نسل پر ہے۔ خدا آپ کو جذبہ دے، آپ کی رہنمائی کرے اور آپ میں اپنی اعلیٰ تعلیم کی
تشکیل نو میں اپنا کردار ادا کرنے کی قوت عطا فرما کر قومی ترقی و نشوونما اور سماجی اور اقتصادی
نظم نو کے لیے وسیع اور خلیق کو ششوں کو جنم دے۔

ذاکر صاحب کی ایک نادر تحریر

تجمل حسین خاں

میرے دوست اور ساتھی جناب دیوی پرساد جی نے بچوں کی کلا-شکشا (تعلیم فن) پر ایک کتاب تصنیف کی اور مجھ سے کہا کہ اس کے لیے پیش لفظ میں لکھ دوں۔ جب کسی کتاب میں مصنف کے علاوہ کسی اور کا حصہ ہے، اپیش لفظ دیکھتا ہوں تو دل کچھ چڑھتا سا ہے۔ اچھی کتاب تو خدا اپنے پاؤں پر کھڑی ہوتی ہے، لکھنے کے بعد تو اسے اپنے مصنف کا سہارا بھی درکار نہیں ہوتا، کسی اور کا سہارا وہ کیوں لے؟ جب کوئی مجھ سے پیش لفظ لکھنے کو کہتا ہے تو اُسے یہی بات سمجھتا ہوں، 'نہیں سمجھتا تو بہانے کرتا ہوں' طرح طرح مانتا ہوں، بہت تو بات ٹل جاتی ہے کبھی کبھی نہیں ٹلٹی اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پچ ماننے کو دل بھی نہیں چاہتا۔

جب دیوی پرساد جی نے کہا، 'چاہے جھوٹ موٹ ہی کہا ہو' تو ان کو بھی ادب پر دل سے ذرا مالا، پر پچ یہ ہے دل بھی چاہتا تھا کہ ان کی اس دل سے نکلی ہوئی کتاب کے ساتھ اپنا نام بھی وابستہ کر دوں۔ انھیں کچھ زیادہ نہیں کہنا پڑا اور میں نے مان لیا۔ اور مان لیا کتاب کو پڑھے بغیر۔ اس لیے کہ مصنف جانا پہچانا ہو تو طرزِ تحریر کا بھی کچھ تو اندازہ ہوتا ہی ہے کہ کیسا ہوگا۔

میں دیوی پرساد جی کو کوئی پندرہ سالوں سے جانتا ہوں۔ ہم دونوں ہندوستانی

تعلیمی کمیٹی میں ساتھی تھے۔ مجھے ان کا کام دیکھنے کا موقع بھی ملا ہے اور انھیں کام کرتے ہوئے دیکھنے کا بھی۔ ان کے بچوں کو بھی کام کرتے دیکھا ہے اور ان کا کام بھی۔ میرے دل میں اچھے معلم کا جو نقشہ ہے مجھے دیوی پرساد جی ویسے ہی معلم لگے۔ اور میرے دل میں ایسے بچے معلم کی جو عزت ہے وہ تو میں کسی سے ٹھیک ٹھیک بیان بھی نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ تھی کہ میرا دل ان کی کتاب کے ساتھ اپنا نام وابستہ کرنے کو چاہا۔ انھوں کی صحبت میں کچھ اچھائی تو ہاتھ لگ ہی جاتی ہے اور اچھے معلم کی صحبت میں تو زندگی کے مڑ جھاتے پودوں کو لہلہاتے دیکھا ہے۔ شخصیت کے سونے کو مٹی بننے بننے پھر سونا بننے دیکھا ہے۔ اچھے معلم کی صحبت کا کیا کہنا؟

ماں تو یا اس صحبت کی خاطر اور سوچا کہ بچوں کی کلاسیک (تعلیم فن) کے بارے میں جو کچھ سوچا سمجھا ہے اس کا کچھ ذکر کر کے اس کتاب میں ایک کونہ اپنے لیے نکال لوں۔ یہ اس وقت سوچا تھا جب کتاب پڑھی نہیں تھی۔ پھر کتاب پڑھی۔ اس کا ایک ایک لفظ پڑھا تو میرا خیال بدل گیا۔ جو تھوڑا بہت جانتا تھا، وہ سب تو اس کتاب میں تھا ہی، بہت کچھ اور بھی تھا۔ مصنف نے قمریے کے سونے پر رنجت کا سہاگہ چڑھا کر خیالات کی چمک دکھائی نہیں بڑھائی ہے، ان میں زندگی کی گرمی بھی ڈال دی ہے۔ بہت اچھی کتاب لکھ دی ہے دیوی پرساد جی نے۔ اس میں ان کی برسوں کی محنت، سوجھ بوجھ اور بچوں کی محنت کا پتہ چڑھے۔ یہ صرف فن کے معلموں کی پڑھنے کی کتاب نہیں ہے سب ہی معلموں کے پڑھنے کی چیز ہے۔

اس کتاب میں جس فن (ڈرائنگ) کا ذکر ہے وہ کلاس میں ہر دوسرے تیسرے دن آدھ گھنٹہ، پون گھنٹہ پڑھانے سکھانے والی چیز نہیں ہے، زندگی کی ریاضت ہے۔ اس کتاب کا مصنف ”گردیدو“ کی دنیا میں بھی رہا ہے اور باپ کی دنیا میں بھی۔ یہ فن (ڈرائنگ) میں زندگی ڈالنے اور ساری زندگی کو فن بنانے کا حوصلہ رکھتا ہے۔

مصنف سچا معلم ہونے کی وجہ سے محبت کا پیاری ہے۔ محبت کی کھڑکی سے بچے کی ساری دنیا اس پر کھل گئی ہے۔ جو معلم اس کھڑکی اور اس دنیا کو سمجھنا چاہتا ہے، اسے اس کتاب سے بہت کچھ ملے گا۔

بنیادی مدارس اور پرانی طرز کے مدارس، دونوں ہی کے معلموں کو اس کے پڑھنے

سے اپنے کام کو سنبھالنے کا موقع ملے گا۔ نئے راستے بٹھائی دیں گے۔ لٹ کلا اور اپ یوگی (کارآمد) کلا، اعلیٰ مقام رکھنے والی اور نچلا مقام رکھنے والی کلاؤں کا دھند لکا کٹ جائے گا۔ کلا اور زندگی کا رشتہ بڑھتا دکھائی دینے لگے گا۔ یہ کتاب انھیں یاد دلانے کی کہ کلا کار اور معلم تو یوگی ہوتا ہے اور انھیں سوجینا ہوگا کہ آج وہ یوگی کی ریاضت چھوڑ کر اور سب کچھ کیوں کرتے ہیں۔ اس کتاب سے وہ بچے کو سمجھیں گے، 'عنفوانِ شباب کی پریشانیوں کو جانیں گے' دونوں کے فرق کو پہچانیں گے۔ سماج کے مسئلوں کو سمجھنے کا کچھ راستہ بھی کھلے گا کہ آج ایسا لگتا ہے کہ "سارا سماج عنفوانِ شباب کی معیبت کے دور میں اپڑا ہے۔" اور اسے پار نہیں کر پاتا۔ معلم اور طالب علم کا رشتہ بھی سمجھ میں آئے گا۔ مجھے یقین ہے کہ جو معلم اس کتاب کو پڑھے گا وہ بہت فائدہ اٹھائے گا۔ اس کی حتم بھی بڑھے گی، 'دل بھی گرائے گا اور وہ اپنے کام میں' کہ زندگی کلا کا نام ہے، 'دل سے اور بہت سے لگ جائے گا۔

میں دیوبی پر سادہ جی کا دل سے ممنون ہوں کہ انھوں نے اوروں سے قبل مجھے اس کتاب کو پڑھنے کا موقع دیا۔ ایک پُرانے تھکے ہوئے معلم ہونے کی وجہ سے مجھے خیر ہے کہ ایک ہندوستانی معلم نے ایسی خوبصورت، ایسی روشنی دینے والی، ایسی دل کو گرانے والی کتاب اپنے ساتھیوں کے لیے لکھی۔ نہیں تو ہمارے ملک میں تو تعلیم پر زیادہ تر وہی کچھ کہتے ہیں یا لکھتے ہیں جو آپ معلم بننے پر راضی نہیں ہوتے۔ شکر ہے کہ موسم بدل گیا ہے۔

ذاکر حسین

♦♦ راج بھون پٹنہ

سماجی پس منظر اور تعلیم کے مقاصد

مسعود الحق

تعلیم میرے نزدیک تہذیب کا دوسرا نام ہے اور 'تربیت' اسی تہذیب کو سکھانے کا ایک وسیلہ۔ ہمارے یہاں اگرچہ اُستادوں کی تربیت کو اب اُستادوں کی تعلیم کہا جانے لگا ہے مگر ہمارا طریقہ کار اور بڑی حد تک ہمارا انداز فکر بدستور ہے۔ تربیتی اداروں میں آج بھی اپنے وسیع اور حقیقی معنوں کے ساتھ تعلیم کا رواج معدوم ہے 'غالباً یہی وجہ ہے کہ عام طور پر تعلیم کا معیار کم اخلاق، انحطاط پذیر اور تہذیب تنزل آمادہ نظر آتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں سماج کی جو شکل بنے گی 'اس کا جو کردار تشکیل پائے گا وہ کچھ بہت پسندیدہ نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ آج ملک کی سماجی 'تہذیبی اور اخلاقی صورت حال جس ابتری کو پہنچ گئی ہے اور جس خرابی کی طرف بڑھ رہی ہے وہ یقیناً باعث تشویش ہونا چاہیے۔ طالب علموں میں نظم و ضبط کی کمی 'اُستادوں میں کام کی لگن اور جذبے کی عدم موجودگی کی وجہ سے کارِ تعلیم تمام خواہ شدہ والی کیفیت نظر آتی ہے۔

جو تعلیم زندگی کے تقاضوں کو پورا نہ کرے اور سماج کو مغرب سے خوب تر بنانے کی ذمہ داری قبول نہ کرے وہ طالب علموں کے ساتھ فریب کے علاوہ کچھ نہیں کہی جاسکتی۔ بریقین ہے کہ ہمیں نام نہاد ترقی یافتہ ملکوں کی نقل اور پیروی کرنے کے شوق نے مارا ہے 'حالانکہ ان ملکوں کی حالت خود بھی کوئی بہت لائق تحسین نہیں ہے۔ ایذا پاؤنڈ نے کہیں لکھا

کہ ”امریکی درس گاہوں کے جس نظام میں ہم نے تعلیم پائی تھی اس کا بودا پن بیان کرنے کے لیے کسی شائستہ نصاب میں الفاظ نہیں مل سکتے۔۔۔۔۔ اس نظام نے طالب علموں کو اس لئے جھوڑا کہ وہ اپنے عہد کی سرگرمیوں میں حصہ لے سکیں۔“ اور ایک ہم ہیں کہ اپنے تعلیمی سفر، گرد و غبار، ہٹا ہٹا کر ان ہی ملکوں کے نقش پا ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ آج ہماری کیفیت یہ ہے کہ ہر اشتہاری روح کو آزارنا چاہتے ہیں اور ہر نئے خیال (خصوصاً مغرب سے آئے ہوئے) اپنانے کے لیے بے قرار رہتے ہیں۔ ہر تیز رو کے ساتھ قدم ملانے کی خواہش کوئی مثبت ہش نہیں ہوتی۔ ایسی ہی اندھا دھند دوڑ میں ٹھوکریں لگتی ہیں، دین دُنیا دونوں سے نکلے جاتے ہیں اور سیرت کی یکسوئی اور طلب کی طائیت سے محرومی مقدر بن جاتی ہے۔ ہماری اور آپ کی یعنی ہم سب کی نجات غالباً اسی میں ہے کہ ہم صرف پڑھ دینے کو تعلیم نہ سمجھیں بلکہ اس کے وسیع تر مفہوم کو پیش نظر رکھ کر اپنی تعلیم کے مواد کے طریقوں اور اس کے سارے نظام کو کوئی ایسی شکل دینے کی کوشش کریں جو مقاصد کے حصول میں مدد و معاون ہو۔ مجھے خوش فہمی ہے کہ تعلیم ان ذمے داریوں کو پورا کر سکتی ہے مگر صرف اسی وقت جب تعلیم کے رسمی اداروں میں عموماً اور استادوں کے بیتی اداروں میں خصوصاً تعلیم محض کتابیں پڑھنے پڑھانے اور تدریس کے گھسے پٹے طریقے ان کے تک محدود نہ ہو بلکہ تعلیم کو تہذیب سمجھ کر ’زندگی کی بنیاد مان کر انسان سازی کا کام سمجھا جائے کہ اس کے بعد ہی نیک اور شریف، مہذب اور ایمان دار اور مخلص اور ناکش افراد پیدا ہو سکیں گے اور اچھا سماج شاید ایسے ہی افراد سے بنتا ہے۔

تعلیم کا مطلع نظر یہی ہے کہ طالب علم کو زندگی بسر کرنے کا کارآمد فن سکھایا جائے۔ اس عمل میں دولہے، حسن اور تہذیب کی کار فرمائی ہوتا کہ وہ ایک اچھے سماج کے ان کے حصہ لے سکے۔ یا ان کو یہ کہ اس میں اچھی زندگی کے لیے دوسروں کے ساتھ مل کر کام کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ ہمارے تعلیمی نصاب کے تمام مضامین ’آرٹ‘، ’سائنس‘، ’لائیو‘ اور جدید تمام موضوعات اور ہمارے درحقیقت خود کوئی مقصد نہیں ہیں۔ یہ تو کسی عظیم مقصد کو حاصل کرنے کے ذرائع اور وسیلے ہیں۔ اصل مقصد تو خود اچھی زندگی گزارنا اور دوسروں

کے لیے اچھی زندگی گزارنے کو ممکن بنانا ہے۔ وہ علمی کام جو بظاہر محض "علم برائے علم" معلوم ہوتے ہیں وہ بالآخر انسان کی ترقی، بہتر وسائل اور مفید تر اشیاء کی فراہمی کا ذریعہ بنتے ہیں۔ مگر ہماری تعلیم کا یہ ایک المیہ ہے کہ وہ نصاب کے مختلف مضامین کے باہمی رشتوں، متنوع انسانی تجربات اور حقیقی زندگی سے اس کے تعلق کو نظر انداز کر دیتی ہے۔

ہر فرد کو اپنی زندگی، اپنے پڑوسیوں، اپنے ساتھ کام کرنے والوں اور ایک مخصوص سماجی ماحول میں گزارنی ہوتی ہے۔ اگر وہ چاہتا ہے کہ وہ اس ہجوم میں ایک مردم بیزار، برہم اور پریشان شخص کی طرح نہ رہے تو اسے اپنے اندر حسن سلوک، اچھے رویے، صحت مند نقطہ نظر اور صالح انداز فکر جیسی خصوصیات پیدا کرنا ہوں گی کہ اس کے بغیر سماج میں نہ تو وہ خود خوش رہ سکے گا اور نہ دوسروں کے لیے اپنے وجود کو خوش گوار اور مفید بنا سکے گا۔

اس وقت کی "تعلیم کچھ اس کپڑے کی طرح ہے جو پہننے والے کے جسم کو دیکھے بغیر کانٹا گیا ہو۔" ہماری موجودہ تعلیم ہماری ضرورتوں سے، بڑی حد تک بے پروا اور "درجے" امتحان، نصاب اور کتاب پر مشتمل اور کسب معاش پر منحصر ہے۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کی کتاب تعلیمی خطبات کے پیش لفظ میں پروفیسر محمد مجیب نے لکھا تھا: "تعلیم کا سلسلہ شور کو بیدار کرنے والے اثرات سے شروع ہو کر کلام الہی میں انتہا اور تکمیل کو پہنچتا ہے۔ اس میں معلموں کا منصب یہ ہے کہ تعلیم کی مختلف منزلوں میں رہنمائی کریں اور تعلیم حاصل کرنے والوں کا فرض یہ ہے کہ معلم سے معلم کا پتہ پوچھتا ہوا علم کے سرچشمے تک پہنچے۔ ایسی تعلیم انفرادی ہوگی اور ہر شخص اس سے اتنا ہی فیض حاصل کرے گا جتنے کہ اس کا ظرف ہوگا۔"

"لیکن علم کے لیے مقاصد کا معین کرنا اور اس کی تفصیل کا انتظام کرنا جماعت کے اختیار میں ہے۔ جماعت کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک ایسا نظام تعلیم مرتب کرے جو علم کی روشنی کو گھر گھر بھیل سکے، فرد اور جماعت کے درمیان وہ پختی ہم آہنگی پیدا کر سکے جو مذہب، اخلاق اور سیاست سب کا نصب العین ہے۔ تعلیم روح ہے اور سماج جسم۔ اور روح کو جسم سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔"

آج صورتِ حال یہ ہے کہ ہم نے ایک طرف تو روح کو جسم سے بڑی حد تک الگ کر رکھا ہے اور دوسری طرف روح کی تربیت یعنی علم برائے علم کے تقاضے بھی پورے نہیں ہو رہے ہیں۔ ہم اپنے طالب علموں میں علم حاصل کرنے کی تڑپ اور وہ جذبہ بھی نہیں پیدا کرتے جس کی حقیقتاً ضرورت ہے۔

پروفیسر محمد مجیب ہی نے ایک اور جگہ لکھا ہے: "تعلیم کو مستقبل کے تصور سے جُدا نہیں کیا جاسکتا۔ ماں باپ بچے کو مدرسے بھیجتے ہیں تو یہ سوچ کر کہ وہ پڑھ لکھ لے گا تو کیا کرے گا۔ ہر سماج کو یہ خیال ہوتا ہے کہ تعلیم کے ذریعے اس کا مستقبل اس کے حال سے بہتر ہو جائے گا۔۔۔۔۔ لوگوں نے ہر زمانے میں یہ سوچنا اپنا فرض سمجھا ہے کہ نئی نسل کی تعلیم کس طرح پر ہو، جب اس تعلیم کے فائدے اور نقصان کا جائزہ لینے کا وقت آیا ہے تو کچھ کرنے کا موقع نہیں ہوتا کیوں کہ وقت کے ساتھ ساتھ حالات بدل جاتے ہیں اور لوگ نئے مسائل سے دوچار ہوتے ہیں جن کی طرف توجہ کرنا ناگزیر ہوتا ہے۔۔۔۔۔ ہم تعلیم کی بنیاد یا تو اس نظریے پر رکھ سکتے ہیں کہ انسانی زندگی کلی طور پر مادی قوانین کی پابند ہے اور پابند رہے گی، یا اس عقیدے پر کہ اخلاقی (اور سماجی) فرائض کی ادائیگی انسانی زندگی کا اصل مقصد ہے اور مستقبل کا نقشہ اخلاقی ارادے (اور سماجی بصیرت) کے قلم سے بننا چاہیے۔۔۔۔۔"

آزادی کے تقریباً پچاس سال گزرنے کے بعد بھی بہت سے لوگ ہیں جو انگریزی پڑھ لینے یا کسی کام کے سیکھ لینے کو تعلیم سمجھتے ہیں۔ ان لوگوں کے ذہن میں درحقیقت گروہِ حاعت یا سماج کا کوئی تصور نہیں ہوتا۔ ان کے خیال میں الگ الگ آدمیوں کے جمع ہو جانے سے سماج بن جاتا ہے۔ اگر غور کیجیے تو حقیقت اس کے برعکس ہے۔ بنیادی چیز سماج ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی سماج کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ بقول ڈاکٹر ذاکر حسین: "ذہنی زندگی تو کسی ذہنی زندگی ہی سے پیدا ہوتی ہے۔۔۔۔۔ ذہنی زندگی میں "تو" نہ ہو تو "میں" کا وجود بھی نہ ہو" اس لیے ذہنی زندگی کے لیے جو اصلی منوں میں انسانی زندگی ہے، سماج کا وجود لازمی ہے۔ بدن میں ہر حصے کی ایک الگ حیثیت بھی ضرور ہوتی ہے مگر اسی حد تک کہ وہ کل جسم سے وابستہ ہے اور اس کے اندر اپنی خدمت انجام دے رہا ہے۔ ایک

حصّے کے کٹ جانے سے جسم میں کمی آجاتی ہے مگر وہ باقی رہ سکتا ہے مگر حصّہ، جسم سے الگ ہو کر باقی بھی نہیں رہ سکتا.... درختوں کی پتیاں بدل جاتی ہیں مگر درخت وہی رہتا ہے، افراد آتے جاتے رہتے ہیں مگر سماجی زندگی باقی رہتی ہے۔“

نشوونما اور تبدیلی کے اس عمل کے ساتھ اپنے وجود کو برقرار رکھنا بھی سماج کی ایک ایسی خصوصیت ہے جو تمام تعلیمی کام کرنے والوں کی ذمّے داری کو مزید سنجیدہ اور اہم بنا دیتی ہے۔ ایسے افراد فراہم کرنا ہمارا فرض ہے کہ جو حالات کی تبدیلیوں کے ساتھ سماجی زندگی میں بھی ایسی تبدیلیاں لائیں جو وقت کا تقاضا ہوتی ہیں اور ملک و قوم کی بقا کی ضامن .. ایک قومی نظام تعلیم ہی اس کام کو انجام دے سکتا ہے۔ ”مگر قومی تعلیمی نظام کا مطلب محض سب لوگوں کو خواندہ یا پڑھا لکھا بنادینا ہی کافی نہیں ہے۔ عام تعلیم کی جو کوششیں ہو رہی ہیں وہ بہر حال ضروری ہیں مگر یہ بات بھی فراموش نہیں کی جاسکتی کہ تعلیم کوئی بات ازبر یاد کر لینے یا چند چیزوں سے واقفیت پیدا کر لینے کا نام نہیں تعلیم دراصل نام ہے فرد کے ذہنی، جسمانی اور سماجی ارتقاء کا۔ اس ارتقاء کے لیے صحت مند مواد ملنے کا مستبر ترین ماخذ تمدن ہوتا ہے۔ تمدن کی مادی اور غیر مادی چیزیں، سماج کا علمی نظام، اس کے مذاہب اس کی صنعتیں، اس کے اخلاقی اصول، اس کی شخصیتیں، اس کے گاہوں، اس کے شہر اس کی حکومت، اس کی عدالتیں یہ مواد فراہم کرتی ہیں؟

ہمارے ملک کی قومی تعلیم کے کسی نظام کی تشکیل میں کچھ زیادہ ہی سوچنے اور غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں زبان، معاشرت، مذہب اور رسوم کے تنوع نے ہمارے کام کو مزید پیچیدہ بنادیا ہے۔ ہم ان تفریقوں اور تنوعات کو ایک متحدہ قومیت کی داغ بیل ڈالنے کے جوش میں نہ تو مردود قرار دے سکتے ہیں اور نہ ہی انھیں نظر انداز کر سکتے ہیں۔ اگر کسی نظام نے ایسا رویہ اختیار کیا تو وہ محض انتہا پسند قوم پرستی کا منظر ہوگا جو کسی طرح بھی صحت مند اور پسندیدہ نہیں کہلایا جاسکتا۔ بنیاد پرست اور فرقہ پرست جماعتوں کی کارگزاریاں ہم دیکھ ہی رہے ہیں۔ ایسے فائدے، ایسا تسلط اور ایسی قومیت محض عار منی اور قوتی ہے۔ شخصی خود غرضیوں، تنگ نظری اور مذہبی تعصبات کی رہنمائی میں کام کرنے والے نہ تو ملک کے

مستقبل کا صحیح تصور رکھتے ہیں اور نہ ہی ملک کی ایک مستحکم اور پائدار تعمیر ان کے ذہنوں میں ہے۔ بہر حال اتنے بڑے اور اتنے متنوع ملک میں مثبت قوتوں کے ساتھ ایسی منفی قوتوں کا ہونا ناگزیر ہے۔ تعلیم کو صحیح رخ دینے اور اس کی مدد سے صحت مند سماجی بصیرت اور صحت مند سیاسی شعور بیدار کرنے کا کام اس صورتِ حال کے پیش نظر اور بھی ضروری ہو جاتا ہے۔

سماج کی بنیادی ضرورتوں اور تسلیم کے باہمی تعلق کا جو فقدان اس وقت ہے اسی کی وجہ سے ہمیں آج ہر طرف خود غرضی، شخصی مقابلے، مادی منفعت، بے ایمانی اور جائز اور ناجائز ہر طریقے سے ترقی کرنے کا جذبہ رواں دواں نظر آتا ہے۔ ہمارے تعلیمی اداروں کو اگر کسی چیز سے سروکار ہے تو بس اس سے کہ علم سکھایا جائے اور بس۔ علم کو برتنے اور سیرت کے بنانے کی طرف کوئی توجہ نظر نہیں آتی، بقول ڈاکٹر ذاکر حسین ”ہر چیز کو مضمون بنا کر اور نصاب میں شامل کر کے طالب علم کے لیے مصیبت اور اس کی تعلیم کے لیے ”بے اثری“ کا سامان ہتیا کر دیا جاتا ہے۔“

آزادی کے بعد ”ترقی“ کی رفتار بہت تیز ہو گئی ہے۔ ہمارا معیار زندگی بھی بڑھ گیا ہے۔ اس کے مظاہر چاروں طرف نظر آتے ہیں۔ سڑکوں پر کاروں کی تعداد بھی زیادہ ہو گئی ہے۔ ریڈیو، ٹیلی وژن اور کمپیوٹر ہماری شہری زندگی کا ایک جزو بنتے جا رہے ہیں۔ ایک طرف یہ سب کچھ ہے دوسری طرف رواداری ختم ہو رہی ہے۔ تعصب اور نفرت کی آگ وقتاً فوقتاً بھڑکتی رہتی ہے اور برسوں سے ساتھ پلنے بڑھنے والے کو ایک دوسرے کا گلا کاٹنے میں، گھروں کو جلانے میں اور لوٹ مار کرنے میں جرم کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔ ظلم کرنے والے کی ایک رات کی نیند بھی نہیں اڑتی۔ کیا ترقیوں کی اس بھاگ دوڑ میں کبھی رک کر ہم نے یہ سوچنے کی کوشش کی کہ آخر ہم جا کہہ رہے ہیں؟ ملک کا مستقبل آخر کیا ہوگا؟ یہ اور ایسے ہی کئی اور سوالات ہوں گے جن کا جواب اگر تلاش کرنے کی کوشش کی جائے تو بالآخر ہمیں تعلیم ہی کی طرف دیکھنا ہوگا۔ ہماری سیاسی اور سماجی زندگی میں بدعنوانیوں نے جس طرح گھر کر لیا ہے اس کے پیش نظر اصلاح کی اگر کچھ امید کی جاسکتی ہے تو وہ صرف اپنی تعلیم اور اپنے تعلیمی اداروں اور ان تعلیمی اداروں میں کام کرنے والے لوگوں ہی سے کی جاسکتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک بہتر سماج کی بنیاد رکھ کر ملک کے خوش گوار حول کی ضمانت لینے والی تعلیم ہونی کیسی چاہیے؟ یہ غور طلب بات ہے۔ شاید ضرور اس بات سے کہ تعلیم کا اصل منشا، ملکی اقتصادوں، عوام کی ضرورتوں اور سماج کے ہمہ روز متنوع مسائل کے حل کی تلاش ہو۔ اس عمل میں ہمیں تعلیم کے مقاصد اور اس کے کردار کا تعین کرنا دگا اور تعلیمی اداروں اور استادوں کی ذمے داریاں طے کرنا ہوں گی۔

تعلیم ہنرمندی پیدا کرنے کے ایک وسیلے کے علاوہ ایک اخلاقی ہم بھی ہے کہ تعلیم کے عمل ہی کے ذریعے اقدار کی تعلیم و ترویج ہوتی ہے۔ اس وقت ساری دنیا میں بنیاد پرستی، یلہدگی پسندی، نسلی برتری، مذہبی تفریق بلکہ نفرت اور استحصال اور جبر کی ہوا چل رہی ہے۔ وہ ہمارے ملک میں مصیبت، منافرت، احمیاد پسندی، کٹر پن اور ہر صورت غلبہ حاصل کرنے کا طریقہ جس طرح ہوا ہے وہ روز بروز زیادہ تشویشناک ہوتا جا رہا ہے۔

صحیح ہے کہ رسمی تعلیم کے اداروں میں انسان سازی کے امکانات محدود ہیں مگر ان اداروں سے اتنی توقع تو کی ہی جاسکتی ہے کہ وہ ہمارے نوجوانوں میں انسانی دکھ درد کو محسوس کرنے اور پھر انھیں دور کرنے کی خواہش پیدا کریں انھیں ہنرمند بنائیں مگر ساتھ ہی عدم مساوات، تعصب، نفرت اور استحصال جیسے منفی جذبوں سے انھیں پاک کر دیں۔

تعلیم کے مقاصد، تعلیم کے کردار اور تعلیمی اداروں اور استادوں کی ذمے داریوں کو طے کرتے وقت ہمیں سماج کے شہریوں کی نوعیت اور ان کی خصوصیات کی طرف خصوصی توجہ دینا ہوگی کیوں کہ اس کے بعد ہی ہم یہ طے کر سکیں گے کہ ہمیں کس قسم کے اساتذہ کی ضرورت ہوگی۔ یہی فیصلہ ہوگا جو استادوں کے تعلیمی اور تربیتی پروگراموں کی نوعیت طے کرے گا۔ ان جملوں کے وقت ہمیں اپنے ذہنوں میں زمان و مکان کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا کہ وقت اور مقام کی خصوصیات ہی تعلیم کے مقاصد، ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے تعلیمی اداروں کی نوعیت اور ان اداروں میں پڑھانے والے استادوں کی صلاحیتوں اور یاتقوتوں کا تعین کریں گی۔

غلام ہندوستان میں جس قسم کی شہریت کی تعلیم اور استادوں کی تربیت رائج

تھی وہ آج یقیناً نہ صرت بے کار بلکہ مضر ثابت ہوگی۔ حالات اور ملک کی مخصوص ضرورتوں کو دیکھتے ہوئے آج ہمیں جس طرح کے شہریوں، تعلیمی اداروں اور استادوں کی ضرورت ہے وہ دوسرے ملکوں کے شہریوں اور استادوں سے شاید مختلف ہوگی۔ یہاں تعلیم و تدریس کے اور استادوں کی صلاحیتوں اور قابلیتوں کے کچھ مشترکہ اور آفاقی اصولوں اور معیاروں کے وجود سے انکار مقصود نہیں ہے۔ توجہ صرف اس حقیقت کی طرف دلائی جا رہی ہے کہ ملکوں کی اپنی مخصوص ضروریات اور زمان و مکان کے امتیازی تقاضوں کے پیش نظر ہمیں اپنے اساتذہ کی تعلیم و تربیت کے مقاصد اور ان مقاصد کے حصول کے مختلف اور خصوصی طریقے اور ڈھنگ دریافت کرنے ہوں گے۔ اپنے اساتذہ کے لیے تربیتی پروگراموں کو تشکیل دیتے وقت ہمارے ذہنوں میں یہ حقیقت بالکل واضح ہونا چاہیے کہ ہمیں آج ایسے اسکول اور ایسے استادوں کی ضرورت ہے جو موجودہ ہندوستان اور اس کے مجوزہ مستقبل کے لیے مناسب اور مفید شہری فراہم کر سکیں۔

تعلیم وہ چاہے رسمی ہو یا غیر رسمی، اس کا کردار سماجی اقتدار اور سوسائٹی کے دوسرے اداروں کے کردار سے غیر متعلق نہیں ہو سکتا۔ کسی قوم کے عقیدوں، رویوں، رسوں، رواجوں اور سماجی تانے بانے کی ایک مخصوص نوعیت ہوتی ہے اور تعلیم فرد کو اس کے ملک کے ان ہی مخصوص خدوخال سے نہ صرت واقف کرانے کا ذریعہ ہوتی ہے بلکہ فرد کو اسی رنگ میں ڈھالنے کا اہتمام بھی کرتی ہے۔ اگر غور کیجیے تو تمام سماجی تجربے اسی مقصد کے حصول میں معاون ہوتے ہیں۔ قدیم زمانہ ایک ایسا بھی تھا جس میں تعلیمی کاموں کی انجام دہی کے لیے رسمی اور منظم اداروں کی ضرورت کا احساس عقلاً تھا مگر آج کے پیچیدہ اور ترقی پذیر سماج میں تعلیم ایک اہم خصوصی ادارے کی حیثیت سے ہمارے سامنے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ دوسرے سماجی ادارے کوئی تعلیمی اثرات مرتب نہیں کرتے مگر اس کا مطلب یہ ضرور ہے کہ آج کلاس، اسکول، کالج اور یونیورسٹی کی یہ خصوصی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ وہ افراد کو خصوصاً نوجوانوں کو سماج کے ثقافتی دھارے میں شامل کرنے میں معاون ہو

یہاں اس بات کو نہیں بھولنا چاہیے کہ اسکول کو ایک آزاد اور خود مختار ادارہ

سمجھنا ایک غلطی ہوگی۔ ایک بڑھتی اور ہر آن بدلتی ہوئی تہذیب میں تسلیم کرنے صرف اپنے آپ کو نئے حالات سے مطابقت دیتے رہنا چاہیے بلکہ اسے خود حالات کو صحیح سمت دینے اور مفید تبدیلیاں لانے اور صحت مند تبدیلیوں کو استحکام بخشنے میں معاونت کرنے کے ساتھ ساتھ رہنائی اور قیادت کی ذمہ داری بھی سمجھانے کے قابل ہونا چاہیے۔ ان دونوں کاموں کو پورا کرنے کے لیے تعلیم کی بنیادی، ثقافتی اقدار اور معاصر سماجی قوتوں سے آگاہی ضروری ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ایک اچھے تعلیمی ادارے کا تصور اس کے سماجی پس منظر کے بغیر نہ تو کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کیا جانا چاہیے۔

مستقبل کیا ہوگا؟ قطعی طور پر اس سلسلے میں کچھ کہنا شاید صحیح نہیں ہوگا۔ خود ہمارے ملک نے کیسے کیسے نشیب و فراز دیکھے ہیں۔ کیسی کیسی ہنگامی صورت حال اس کے سامنے آئی ہے۔ غلامی کی پختوں کا شکار ہم رہے ہیں۔ آزادی کی فضا میں ہم سانس لے رہے ہیں مگر اپنے دافر قدرتی وسائل، اپنے امتیازی محل وقوع، اپنے امن و شانتی اور تہذیب و اخلاق کے فلسفے اور ایک آزاد ہندوستان کے شہری ہونے پر اپنے فخر و ناز کے باوجود ہمارا ملک ابھی تک صحیح سمت کی تلاش جستجو میں سرگرداں ہے۔ حق و انصاف، مساوات اور برابری، یکجہتی اور سالمیت والے ہندوستان کا خواب آج بھی شرمندہ تعبیر نہیں ہوا ہے۔ ہم آج سرگرم عمل ہیں اپنی تہذیب اور صحت مند اقدار کے تحفظ میں۔ ہمیں کچھ چیزیں عزیز ہیں (آئین ہند میں ان کا تفصیلی ذکر ہے) جنہیں ہم محفوظ اور مستحکم کرنا چاہتے ہیں، فردغ دینا چاہتے ہیں۔ فرد کا احترام، اخوت و بھائی چارہ، مذہبی اور سماجی رواداری، مقبولیت اور آزادی (مذہب اور تحریر و تقریر وغیرہ کی) کہ یہی وہ عناصر ہیں جن سے جمہوریت کی بنیادیں مستحکم ہوتی ہیں اور یہی عناصر ہیں جن کا حصول اور تحفظ و استحکام ہمارا ملحق نظر ہے اور ان ہی کی عمل آوری کو یقینی بنانا ہے۔

جمہوریت کی بنیادوں کو استحکام بخشنے کی سب سے بڑی ذمہ داری بلاشبہ حکومت اور سیاسی نظام کی ہے مگر پھر بھی یہ کام صرف ان پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ عوام کی سمجھ اور ملکی مسائل میں ان کی دلچسپی بھی اس معاملے میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ ان میں معروضی

فیصلہ کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے میں ہمارے تعلیمی اداروں کا رول بہت اہم ہے۔ بد قسمتی یہ ہے کہ اس وقت یہ ادارے ہو سکتا ہے کہ پڑھے لکھے افراد تو شاید پیدا کر رہے ہوں مگر اچھے شہری بنانے کے سلسلے میں ان کی کارکردگی بڑی حوصلہ شکن ہے۔ ماہرین تعلیم نے بڑے واضح اور پُر زور طریقے پر اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ جمہوری نظام کی بقا اور ایک صحت مند سماج کے قیام کی پہلی اور آخری شرط تعلیم کی ترویج و تبلیغ ہی ہے۔ کسی ملک کے سیاسی نظام میں رائے عامہ کی جتنی زیادہ اہمیت ہوگی رائے عامہ کو مثبت ڈھنگ سے سنوارنے اور اُسے صحت مند رکھنے کی اتنی ہی ذمہ داری تعلیم یا دوسرے الفاظ میں تعلیمی اداروں کی ہوگی۔ اگر حیاتِ انسانی کو بہتر کرنا ہے تو اس عظیم کام میں معتبر امداد تعلیم اور صرف تعلیم ہی سے مل سکتی ہے۔

تعلیم کی اہمیت کا یہ خیال کوئی نیا خیال نہیں ہے۔ قدیم زمانے سے آج تک ماہرین تعلیم نے کسی نہ کسی ہنچ پر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے اور اس کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔ تعلیم سے ایک اچھے سماج کی تشکیل و تعمیر میں مدد لینا ہے تو ایک اہم حقیقت کو بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ وہ حقیقت ہے کسی سماج کی اور بحیثیت مجموعی انسانی زندگی کی ہر آن برتی ہوئی صورتِ حال۔ تاریخ کے مختلف ادوار پر نظر ڈالیے تو یہ بات صاف طور پر دکھائی دے گی کہ تعلیم اور معلم کے سامنے جو چیلنج آتے ہیں وہ پہلے ادوار سے مختلف ہوتے۔ وقت کے تقاضے، وقت کی ضرورتیں، وقت کے مسائل، وقت اور حالات کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور ان سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے تعلیم اور معلم کے لیے نبرد آزمائی کے میدان بھی بدلتے ہیں۔ آج کا طالب علم وقت کے ان متنوع مطالبات کے پیشِ نظر اپنے اسکولوں سے پہلے سے کہیں زیادہ توقعات رکھتا ہے عوامی وسائل و ابلاغ، ذرائع آمد و رفت کی بے پناہ ترقی، انتقال آبادی کا پلن اور مالی اور مادی وسائل میں اضافہ یہ سب وہ عوامل ہیں جنہوں نے تعلیم اور طالب علم سب ہی کو متاثر کیا ہے۔ آج کا اُستاد بھی ان حقائق کی طرف سے آنکھ نہیں بند کر سکتا (اسے آنکھ بند کرنا بھی نہیں چاہیے) موجودہ دور کی یہ حقیقتیں ہیں جن کی وجہ سے یہ احساس شدید ہوتا جا رہا ہے کہ ملک کے تعلیمی نظام میں اہم اور انقلابی

تبدیلیوں کی آج بھی شدید ضرورت ہے۔ یہ احساس کیوں ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب میں مل جائے گا اگر ہم خود اپنے ملک کے غیر یقینی حالات، سیاسی اٹھل پھل، سماجی چیلنجوں، رمنڈ، ہی اور ثقافتی کشمکشوں پر دھیان دیں۔ ہمارا ملک اس وقت جس دور سے گزر رہا ہے وہ ایک عبوری دور (اگرچہ بہت طویل ہو چکا ہے) کہا جاسکتا ہے۔ اور ہمارا یہ عبوری دور، صحیح معنوں میں جس کا آغاز حصول آزادی کے بعد سے ہوا تھا۔ بنیادی طور پر ملک کو ایک "ردایتی" ماحول سے ایک "جدید سماج" کی طرف لے جانے کی کوشش کا دور ہے۔ اس کوشش میں ترقیوں اور تبدیلیوں کی رفتار جس قدر تیز ہوئی ہے ہماری اقتصاد، ہمارے مزاج اور ہماری ملت کے لیے ان کے ساتھ قدم لا کر چلنے میں دشواریاں پیش آرہی ہیں۔ ایک طرف ترقیاں، یہ تیز رفتاری ہے دوسری طرف قدامت پسندی، توہم پرستی اور آہستہ خرابی۔ اس سب کا ہمارے اسکولوں اور رائج تعلیمی نظام پر بھی پڑ رہا ہے۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی، پریشان کن اضافہ آبادی، علم کی بہتات، ذرائع ابلاغ کی ترقیاں اور نہ جانے کتنی ایسی ہی حیرت ناک دہلیاں ہیں جو پچھلے چند برسوں میں خود ہماری نظروں کے سامنے ہو گئی ہیں۔ ان سب عوامل نے رے ثقافتی تناظر میں بھی بنیادی تبدیلیاں کر دی ہیں۔ ہم جب تک ان تبدیلیوں کے اثرات اور ان کی نوعیت کو سمجھیں گے نہیں اس وقت تک ہم زندگی کے تبدیل شدہ اور تغیر پذیر حالات میں اپنے اسکولوں کی ذمہ داریوں اور تعلیم کے صحیح رول کا یقین نہیں کر سکیں گے۔ ماضی تمام رسم و رواج، ماضی کی تمام اقدار اور ماضی کے تمام عقائد کو بغیر سوچے سمجھے مستط کرنے، کوششوں کو ۱ جو آج کسی قدر شدت اور جبر کے ساتھ ہو رہی ہیں، ہمیں بہر حال ترک کرنا پڑا اور اس کام میں ہماری مدد تبدیلیوں کے عام زندگی پر پڑنے والے اثرات اور کثرت قدامت دہی کے نقصانات کی فہم ہی کر سکتی ہے۔

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس فرق کو ابھی طرح سمجھ لیں ہماری ماضی کی تہذیب اور موجودہ تہذیب و ثقافت میں آتا جا رہا ہے اور جس کا آنا ناگزیر ہے۔ اس فرق کو سمجھنا ہمارے لیے یوں بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کے بعد ہی ہم ان بھی صلاحیتوں اور مہارتوں کا یقین کر سکیں گے جن کی آج اور کل آنے والے زمانے میں

ہمیں ضرورت پڑے گی کہ آج کا نوجوان موجودہ عبوری دور کی افراتفری اور بدلتے ہوئے مستقبل سے ان کے بغیر نبرد آزما نہیں ہو سکتا۔

آج کے ہندوستانی سماج میں جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اگر سب نہیں تو چند ان تبدیلیوں کی نشان دہی کر لیں جو موجودہ ہندوستانی سماج کی خصوصیات بنتی جا رہی ہیں۔ اس سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف توجہ مبذول کرنا ہوگی جو صنعتی اور تکنیکی ترقیوں کی وجہ سے وجود پذیر ہو رہی ہیں اس وقت ہمارے یہاں 'دوسرے ترقی یافتہ ملکوں کے برابر تو نہیں مگر پھر بھی مختلف اشیاء کی تیاری میں ہاتھ کے بجائے مشینوں کا استعمال بڑھتا جا رہا ہے اور مشینیں بھی وہ جو تکنیکی لحاظ سے پیچیدہ اور بڑی حد تک خود کار ہیں 'سیدھی سادی دیہی زندگی' جاگیردارانہ نظام کی علحہ کی ہوئی سُست روی و آہستہ خرابی اور پیداوار کے قدیم ڈھنگ سائنس پر مبنی موجودہ تکنالوجی کی رہین منت اور صنعتی کارگزاری کے مقابلے میں ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تعلیم میں تکنیکی مہارتوں، علم، استعداد اور تخلیقی صلاحیتوں کو جہانی مشقت اور محنت کے مقابلے میں کہیں زیادہ ترجیحی درجہ ملتا جا رہا ہے۔ تعلیمی کام کرنے والوں کے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ان تبدیلیوں سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے ہمارے اسکولوں کے نصاب اور اسی کے ساتھ اُستادوں کی تربیت کے پروگراموں میں مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہونی چاہئیں؟

ہندوستانی سماج میں اقتصادی نابرابری بھی بڑی شدید ہے مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سائنس اور تکنالوجی کی ترقی اور صنعتوں کے قیام کی وجہ سے مادی اشیاء کی پلائی پہلے سے کہیں زیادہ ہو گئی ہے۔ ماضی کے مقابلے میں زیادہ تر لوگ اب بہتر گھروں میں رہتے ہیں۔ روزانہ زندگی کا ڈھنگ ہی بڑی حد تک بدل گیا ہے اور بدل رہا ہے۔ مگر یہ سب کچھ ایک طبقے تک یا یوں کہیے کہ کچھ افراد تک محدود ہے۔

ایک زرعی ملک ہونے کی وجہ سے یہاں کی آبادی کی اکثریت دیہاتی ہے۔ دیہی آبادی کی یہ اکثریت پہلے بھی تھی اور ویسے ہی آج بھی ہے۔ فرق صرف یہ ہوا ہے کہ جدید

معاشرت کے فروغ کی وجہ سے عام آدمی کی دلچسپی شہروں کی طرف بڑھی ہے اور انتقال آبادی کا رجحان قطعی طور پر گاؤں سے شہر کی طرف روانہ ہوا ہے۔ اگر غور کیجئے تو یہ رجحان حق بجانب بھی ہے کیوں کہ پچھلے کچھ برسوں میں پیشوں کی اقسام اور ان کی نوعیت میں بے پناہ تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور اس وجہ سے کام کرنے والوں کا شہر سے رشتہ بڑھ گیا ہے جس نے ان کے لیے شہروں کو زیادہ دلکش بھی بنادیا ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ شہسروں کی روز افزوں مقبولیت کی صورت میں نکلا ہے۔ آج روزی کے نئے مواقع اور ترقی کے نئے امکانات سب شہروں ہی میں نظر آتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ شہری زندگی کی اس ناگزیر مقبولیت سے ہمارے طرز معاشرت پر جو اثرات مرتب ہوں گے یا ہو رہے ہیں اور جو بنیادی تبدیلیاں ہمارے رہن سہن، ہمارے لباس، ہمارے طرز زندگی، ہمارے احساسات و خیالات اور ہماری ضروریات و خواہشات میں آئیں گی ان سے مطابقت پیدا کرنے اور ان کی تکمیل کے لیے ہماری تعلیم، ہمارے نوجوانوں کی تربیت کے لیے کیا کر رہی ہے؟

تعلیم کے مساوی مواقع کے سلسلے میں بھی صورت حال قابل اطمینان نہیں ہے۔ گندی بستیوں میں رہنے والے اور تعلیم و ترقی کی نعمتوں سے محروم بچوں کی تعداد بھی توجہ کی مستحق ہے۔ اپنی محرومیوں اور کم مانگیوں کی وجہ سے ان بچوں کے لیے موجود تعلیمی تجربات بھی کچھ نامانوس اجنبی اور لاعاصل رہتے ہیں۔ جس کا نتیجہ قبل از وقت اسکول اور تعلیم کو خیر باد کہنے کی صورت میں نکلتا ہے اور صلاحیتوں اور قابلیتوں کے باوجود ان بچوں کا تعلیم سے رابطہ ختم ہو جاتا ہے۔ ان بچوں کو زندگی میں نسبتاً زیادہ دشواریاں پیش آتی ہیں۔ روزی اور روزٹی کی تلاش میں بھی اور نئے اور پیچیدہ سماج میں اپنے وجود کو منوانے میں بھی۔ اس بات کا بازہ لینے کی ضرورت ہے کہ ہماری تعلیم اور ہمارے اساتذہ اس مسئلے سے کس قدر آگاہ ہیں اور زادی اور ترقی کی نعمتوں سے محروم ان بچوں اور ان کے خاندانوں کے ماحول، حالات اور ان کی امداد کو کتنا سمجھتے ہیں یا سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

ذرائع آمد و رفت کی ترقی نے بھی تعلیم کے مسائل میں اضافہ کیا ہے۔ بہتر اور تیز رفتار ذرائع آمد و رفت ہسٹا ہونے کی وجہ سے آج ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا پہلے کے مقابلے میں

بہت آسان ہو گیا ہے کسی ایک طبقے، کسی ایک فرقے یا کسی ایک مقام کی ضرورتوں کو سامنے رکھ کر تعلیمی سہولتیں فراہم کر دینا اب کافی نہیں رہا ہے، آمدورفت اور ترسیلِ ابلاغ کے ذریعوں کی ترقی نے اس بڑی دنیا کو چھوٹا کر دیا ہے۔ ایک کی دوسرے سے واقفیت اب پہلے سے زیادہ ہو گئی ہے۔ دوسرے کس طرح رہتے ہیں؟ ان کا معیارِ زندگی کیا ہے؟ ترقی کی کیا کیا نعمتیں کسے میسر ہیں؟ یہ سب باتیں اب راز نہیں رہتیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ترقی یافتہ افراد کے ساتھ ساتھ ترقی پزیر بلکہ سپانڈہ افراد کی بھی خواہشات اور توقعات ہمہ وقت بڑھتی رہتی ہیں اور خواہشات کی تکمیل نہ ہونے کی صورت میں مایوسی اور جھنجھلاہٹ کی ایک کیفیت طاری رہنے لگتی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ آمدورفت کے بہتر ذریعوں کی وجہ سے دیہا اور شہری آبادی کے باہمی رابطے بھی بڑھتے جاتے ہیں اور تہذیبوں، رسوم و رواج، رہن سہن اور اقدار و روایات کے ٹکراؤ کے مواقع بھی.... اس صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لیے آج کے نوجوانوں کو تیار کرنے کے سلسلے میں ہمارے اسکول اور ہماری تعلیم کیا کرتی ہے؟

آج کے انسان کے سامنے ذرائعِ ترسیل و ابلاغ کے واسطے سے ہمہ وقت نئی آراء، نئے نظریات، نئے خیالات، نئے عقائد اور نئے نئے مسائل آتے رہتے ہیں۔ لباس رہن سہن، فیشن، شوق اور دلچسپیوں کے نئے نئے سامان فراہم ہوتے رہتے ہیں۔ مختلف مذہبی، نسلی اور ثقافتی گروہوں کے حقوق و فرائض کی بحث میں "معتد" سنجیدہ اور معروضی فیصلے کر کے رد و قبول کا قدم اٹھانا ناگزیر ہوتا ہے۔ مایوسی، تشویش اور نامرادی کی کیفیات سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ لوگوں میں سماج میں ہونے والے واقعات اور تجربات کے غیر جذباتی اور معروضی تجزیے کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔

صوبائی حبشیہ، ملائی، تفریقی، مذہبی چیلش اور فرقہ وارانہ کشیدگی آج ہمارے ملک کی بہت بڑی نعمتیں ہیں۔ ان باتوں نے پچھلے چند برسوں میں جو شدت اختیار کر لی ہے وہ ہر وطن دوست کے لیے تشویش کا باعث ہے۔ ملکی اتحاد اور قومی یکجہتی کو جو خطرات اس وقت لاحق ہیں ان سے ہم سب واقف ہیں۔ ہر ہندوستانی یہ بھی جانتا ہے کہ وہ کون سی قومیں ہیں جو مذہب، قوم پرستی، تہذیب اور سبھیتا کے نام پر ملک کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے

کے درپے ہیں۔ ان قوتوں کا مقابلہ کرنے کے لیے ہمیں کس ذہن کے لوگوں کی ضرورت اس کا فیصلہ کرنا ہوگا اور پھر ایسے افراد پیدا کرنے میں ان ذمے داروں کا تعین بھی کرنا جن کی تکمیل کی توقع تعلیم، تعلیمی اداروں اور استادوں سے کی جاسکتی ہیں۔

ابھی تک جن مسائل کا ذکر ہوا ہے میں سمجھتا ہوں کہ وہ بڑی حد تک ایسے ہیں کہ کم دہش ہر فرد واقف ہے اس لیے کہ ان کے اثرات ہمارے اور آپ کے سامنے وقتاً آتے رہتے ہیں۔ گھر میں آگ لگی تو چیزوں کو خاکستر ہوتے آپ نے دیکھ لیا، مہلک مرض؟ انسانی جان کا جانا آپ کی سمجھ میں آیا مگر آج کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن کا زہر بہت آہستہ اثر دکھاتا ہے۔ اپنے خربے اور اپنی دلکشی کی بنا پر یہ چیزیں لوگوں کے ذہنوں، اُن کی عادتوں اور اُن کے مذاق کو بڑی خاموشی کے ساتھ اپنی گرفت میں لیتی رہتی ہیں اور جب تب ہی ہو جاتی ہے تب لوگوں کو پتہ چلتا ہے کہ کیا ہو گیا۔ اس سلسلے میں دو چیزوں کا ذکر میں ضرور کرنا چاہوں گا۔

مسائل اور پیچیدگیاں روز افزوں ہیں، برعکس یہ ہے کہ ملک کے حال اور عوام مستقبل کے بارے میں کسی سنجیدہ اور ایمان دارانہ سوچ کے آثار نظر نہیں آتے۔

”جب لیڈر خود غرض، مذہبی رہنما مصلحت ہیں، دانش و دعوت خدای اور عوام بے ہو جائیں تو آمریت آہستہ آہستہ نگرانیاتی طور پر جمہوریت کو کھسکا کر خود اپنا تسلط جسا ہے۔“ اس امکان کے لیے فضا کی سازگاری کا ثبوت ہمارا ٹیلی ویژن، ہمارا ریڈیو اور ہمارا اخبار دیتے ہیں۔ کنشلی فراڈ چکن K.F.C کی لذت اور نیسی شراہوں کی سرمستی نادانوں اس وقت سجدے میں گرائے گی جب حقیقتاً قیام کا وقت ہوگا۔ ہماری ثقافتی روایات جس نقش و نگار طاق نسیاں ہوتی جا رہی ہیں اور ”جدیدیت“ کے مظاہر ہاتھوں سے کلچر کا دا چھڑا رہے ہیں، ان حالات میں اچھے شہری کیوں کر پیدا ہوں گے؟ ایکو کیشن پالیسی استادوں کی تعلیم و تربیت کے بردگراہوں میں قدیم تہذیب کے احیاء کی ضرورت کی ط اشارہ کیا ہے۔ ”ہر اسپین سمیتا“ کے احیاء کا بھی ایک منفی پہلو ہے۔ جب انسان کو ما مال سے زیادہ بہتر نظر آنے لگے اور اتنا بہتر کر لوگ اپنے مستقبل کو بھی دیکھا ہی بنا۔

تُل جائیں تو کچھ لینا چاہیے کہ وہ مایوسی کی سرحدوں کو چھونے لگے ہیں۔ "جو قوم جتنی بے بس ماندہ در ماندہ اور بے دست و حوصلہ ہوتی ہے اس کا ماضی اتنا ہی شان دار اور بھر پور واپس لانے کے لائق نظر آتا ہے۔ آزمائش کی ہر گھڑی میں اسے ماضی کے تصور ہی سے تسکین ملتی ہے۔ ہمارے یہاں بھی کچھ ایسا ہی نظر آتا ہے۔ یہاں بھی ایک بہت بڑی تعداد ہے جو ماضی کی حمد و ثناء کرتے تھکتی نہیں ہے اور ماضی بھی وہ نہیں جو واقعتاً تھا بلکہ وہ جو ان لوگوں نے اپنی خواہشات اور اپنی پسند کے مطابق قیاس کر لیا ہے۔ یعنی ماضی تمناؤں کا ایسا خود ساختہ ماضی کی خود ساختہ خوبیاں آج کے دور میں ہمیں کسی منزل پر نہیں پہنچا سکتی ہیں۔ اس صورت حال کو سمجھنا اور سمجھانا کیا تعلیمی اداروں اور وہاں کام کرنے والے استادوں کی ذمہ داری نہیں ہے؟ یہ صورت حال اور مستقبل اور یہاں کے عوام کے انداز فکر پر براہ راست اثر انداز ہونے والی ہے بلکہ جو رہی ہے۔

دوسری طرف سائنس اور ٹکنالوجی اور اقتصادی ترقی کی شدید خواہش کے کچھ اثرات ہیں جن سے واقف ہونا اور جن کے بارے میں سوچنا اور سمجھنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب اقدامات ملک کی ترقی اور عوام کے معیار زندگی کو بہتر بنانے کے دعویدار ہیں

ہمارا میڈیا نئی نئی کاروں، نفیس شرابوں، بڑھیا، جوتوں، شان دار جینز، رنگین کنڈوم، سینٹری فینکس، کوکا کولا، پیسی کی خوبیوں کے گنگنا ہے (ابھی حال ہی میں ملک میں "انٹرنٹ" (Internet) کے نام سے کوئی پروگرام شروع ہوا ہے جس میں جنسی تعلیم ہوگی۔ یہ پروگرام صرف بالوں کے لیے ہوگا اور اسے صرف وہی لوگ دیکھ سکیں گے جو اس کے لیے ایک بہت بڑی رقم ادا کریں گے)

یہ سارے منظر ہر مغرب کے اس ثقافتی جملے کی دین ہیں جو صارفیت

Consumerism اور آفاقیت (Globalisation) کے پڑے میں پور ہے۔

صارفیت اور آفاقیت کے نام پر جو کچھ ہو رہا ہے اس کو جاننے اور اس کے مہلک نتائج کی واقفیت کی اہمیت سمجھانے کی ضرورت ہے۔ عوام سادہ لوح اور نیک دل ہیں۔ وقتی فائدے اور چھوٹی چھوٹی سہولتیں انھیں غافل کر دیتی ہیں۔ مگر ان طبقہ اور نام نہاد اشرافیہ اپنی

چالیں چلتا رہتا ہے اور بھولے بھالے عام آدمی پر شرہ پر شرہ پڑتی رہتی ہے۔ اس ضمن میں بیداری پیدا کرانے میں بھی قلمی ادارے اور اساتذہ معمولی ہی ہوں، مگر ایک مفید کردار ادا کر سکتے ہیں۔ ان کی یہ کوشش چاہے جتنی حقیر ہو مگر اس کی بھی کچھ کچھ افادیت ہے۔

صافیت کے منظر ہر کا انداز کچھ بہت مشکل نہیں ہونا چاہیے۔ ٹیلی ویژن اگر آپ دیکھتے ہیں تو اس پر اشاک ایکسچینج میں خرید و فروخت کے آثار پڑھاؤ کی تمیش کی اشیا کے اشتہارات کی 'ادھر دو ایک برس میں جو بھر مار ہوئی ہے وہ اسی صافیت کی بہت افزائی کے لیے ہے۔ بازار میں نئی نئی چیزوں کی آمد ان کی قیمتوں ان کی خوبیوں کو مہدائیلی ڈیزائن کچھ ایسے دلکش انداز سے پیش کرتا ہے اشراپ کے اشتہارات کو دیکھ کر شاید ثقہ حضرات بھی یہ کہہ بیٹھیں کہ "کوٹاہ کو قصہ زہد دراز من" کہ یہ سب چیزیں ہمارے غریب عوام کے لیے بھی دلفریب بن جاتی ہیں اور ان کے اندر بھی 'ان چیزوں کو حاصل کرنے کی آرزوئیں کروٹ لینے لگتی ہیں اور نتیجتاً ان کی نامرادیوں اور عہدیموں کی فہرست میں کچھ چیزوں کا اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

اشتہاریت کے فن میں جو زبردست تبدیلیاں ہوئی ہیں اور ان کی دلکشی اور اثر افزائی میں جو اضافہ ہوا ہے اس کی وجہ سے ان کی طرف ناقدانہ نظر ڈال لینے کا میں خیال ہی نہیں آتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے اکثر اشیا ہمارے تہذیب، ہماری روایات، ہمارے مزاج اور ہماری اقتصاد سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی ہیں مگر ان کی دلفریبی ہمیں اپنی طرف کھینچتی ضرور ہے۔ ان کے اُن دور رس اثرات کا ہمیں ابھی کوئی اندازہ نہیں ہے جو خود ہماری آزادی پر پڑنے والے ہیں۔

در اصل الفاظ بہت دھوکا دیتے ہیں خصوصاً جب وہ ظلمے اور اقتدار کے حصول کی کسی نظریاتی کوشش کا حصہ ہوں۔ آفاقیت ایسا ہی ایک خوبصورت لفظ ہے جو حقیقتاً فوقیت اور تسلط کی خواہش پر پردہ ڈالنے کے لیے استعمال ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ اس کا ظاہر کچھ ہے اور باطن کچھ۔ اس لفظ کی جب سیدھی سادی تاویل کی جاتی ہے تو یہ مساوی اور رضا کارانہ شرکت کے ایک پسندیدہ عمل کا ترجمان معلوم ہوتا ہے لیکن اس بات کو سمجھنے کے لیے غالباً بڑی ذہانت کی ضرورت نہیں ہے کہ آج کے غیر مساوی ترقیوں کے عالمی نظام میں ملکوں کے درمیان اگر کوئی رشتہ ہو سکتا ہے تو وہ صرف عدم مساوات کا ہو سکتا ہے

ایک عالمی نظام کی حیثیت سے سامراج کی تاریخ تسلط اور تفریقی رجحان کی غماز رہی ہے۔ اب اگر نوآباد کاری کے بخوں سے نکلے ہوئے اور ترقی پذیر ممالک کو کسی آفاقی نظام میں مدغم کرنے کی کوشش ہوگی تو نتیجہ لازمی طور پر اقتصادی طور پر کمزور ممالک کی ماتحتی اور ان کی ایک ذیلی حیثیت میں نکلے گا۔ اس لیے آفاقیت، ہندوستان جیسے ملکوں کے لیے محض عکوی کا ہی پیش خیمہ ہوگی۔ یہ آفاقیت امریکہ، جاپان اور جرمنی جیسے ملکوں کے لیے تو خوش آئند امکانات رکھ سکتی ہے مگر ہندوستان، بنگلہ دیش، پاکستان اور نوآبادی کی لعنتوں سے نجات حاصل کرنے والے افریقہ اور لاطینی امریکہ کے ممالک کے لیے اس کی افادیت محال ہے۔

اس آفاقیت کا پلورہیسویں صدی کی پانچویں یا چھٹی دہائی میں نہیں بلکہ نویں دہائی میں ہوا۔ ایسا کیوں ہوا؟ نویں دہائی میں جب سودیت یونین کی شکست درخت مکمل ہوئی تو سامراجی قوتوں کو راستہ صاف نظر آیا اور انھوں نے کامیابیوں اور کامیابیوں کے ایک نئے سلسلے کا آغاز کیا۔ ان کا مد مقابل اب میدان میں کوئی تھا نہیں۔ اب صرف وہی تھے، ایسی صورت حال میں بہترین اور مناسب ترین طریقہ یہی تھا کہ لوٹ کی تقسیم مساوی ہو جائے۔ عصری سرمائے کے عالمی نقطہ نظر کے پس پشت یہی مقصد ہے۔ توقع تھی کہ ہندوستان جیسا ملک جو آزادی کے بعد ہی سے اپنی معیشت کی بنیادی شرط خود کفالتی کو بنائے ہوئے تھا، ایسی کوششوں کی مخالفت کرے گا۔ مگر ہورہا ہے اس کے بالکل برعکس۔ نہرو حکومت کے ترقیاتی تناظر میں خود غرض بورژوازی اور صارت کا متلاشی متوسط طبقہ جھنجھلایا جھنجھلایا اور روٹھا ہوا تھا۔ ان لوگوں کو آفاقیت میں ان پابندیوں سے اپنی نجات اور آفاقیت کے اس تصور میں انھیں اپنی بے روک اور آزادانہ ترقی کے امکانات روشن نظر آئے۔ مگر یہ آزادی صرف بورژوازی تک محدود ہے اور اگر اس کے کچھ فائدے ہیں تو وہ بھی عام ہندوستانی کے لیے نہیں ہیں۔ اس سارے فلسفے کے جواز میں جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ یہی ہیں جو یورپی طاقتوں نے اس وقت دیے تھے جب وہ ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں اپنی تجارتی سرگرمیوں کو بڑھا رہے تھے۔ اس وقت بھی انھوں نے اپنے تہذیبی مشن کی بڑی

تشہیر کی تھی، انھوں نے اپنے تویح پسندانہ عوام پر بین الاقوامی تعلقات اور ایک عالمی میشت میں شامل ہونے کے فوائد کا پردہ ڈالا تھا۔

ہمارا متوسط طبقہ اپنی جدیدیت کی خواہش کی تسکین، منستی لحاظ سے ترقی یافتہ مغرب کی چیزوں تک اپنی دسترس میں دیکھتا ہے۔ یہ طبقہ اپنی زندگی کے "جدید طرز" کی بنیاد ترقی یافتہ سرمایہ دارانہ ملکوں کی مصنوعات پر رکھتا ہے۔ کمپیوٹر، روزانہ کی زندگی میں استعمال ہونے والی اشیاء، میکڈانلڈ اور کنشکی فراڈ پکن سے لے کر (Levis) جینز تک کی ملک میں ریل ہیل سے متول افراد کی "جدیدیت" کی ہوس پوری ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اپنے اوپر مسلط ہوتی ہوئی "جدیدیت" بڑی مصنوعی اور متناقضانہ ہے۔

اس حقیقت پر بھی نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ ملٹی نیشنل تنظیمیں ثقافتی میدان میں خصوصیت کے ساتھ سرگرم عمل ہیں۔ ہماری غلامی کے دور کا آغاز تجارت سے پہلے بائبل کے ذریعے ہوا تھا۔ یہ تہذیبی سامراج 'تیسری دنیا کی منڈیوں کے استحصال کے لیے زمین ہموار کر دیتا ہے۔ ترقی یافتہ سرمایہ دار ملکوں کی ثقافتی مصنوعات سے اس ثقافتی حملے کو توانائی ملتی ہے، ان مصنوعات میں مخرب اخلاق سے لے کر پیزا (Pizza) تک سب ہی کچھ شامل ہے۔ یہ آفاقی طاقتیں Universal forces ہندوستان میں جو بنیادی سہولتیں فراہم کر رہی ہیں وہ "عوامی کلچر" کو بین الاقوامی بنانے کی راہ ہموار کر دیں گی۔ اس سمت میں ہماری بورژوازی کی اعانت اس مقصد کے حصول کو آسان کر دے گی۔ یہ بورژوازی نہ صرف یہ کہ غالب ثقافتی مذاق اور اقدار کی ترویج میں مدد کر رہی ہے بلکہ یہ اس کے جواز کا سامان بھی فراہم کر رہی ہے۔ یہی کردار ہمارا متوسط طبقہ بھی معمولاً ادا کر رہا ہے۔

رائشٹر یہ سوم سیوک سنگھ "سودیشی" کا نعرہ لگا کر یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کر رہا ہے کہ وہ ملک کی اقتصادی آزادی کا تحفظ کرے گا مگر اس سلسلے میں ان کی طرف سے کوئی واضح پالیسی یا اقدام کے نہ ہونے کی وجہ سے ان سے بھی یہ توقع رکھنا غلط ہوگا۔ "جدیدیت" کے مصنوعی احساس کے نتیجے میں "مغربی تہذیب" کو اپنا طرز زندگی قرار دینے والے ایک طرف تو یہ رویت رکھتے ہیں اور دوسری طرف اپنی جڑوں کو اپنی قدیم روایات میں ڈھونڈتے ہیں۔ یہ

”آفاقیت“ اس دونی کو اور نیچا کرے گی اور آفاقی جدید افراد کو بالآخر سلی مذہبیت، توہم پرستی اور ظلمت پرستی میں شکون نظر آئے گا۔ ”ہندو تو“ کی حامی قوتیں ان ہی چیزوں سے فائدہ بھی اٹھاتی ہیں اور تقویت بھی حاصل کرتی ہیں، ان کے سیاسی غلام ان سب کی ہی مدد سے پورے ہو سکتے ہیں۔ ایک دور کا امکان یہ بھی ہے کہ آفاقی سامراج اور فرستہ دارانہ طاقتوں کا گٹھ جوڑ ہو جائے اور وہی سہی سیکولر قوتیں کمزور تر ہوتی جائیں۔

ترقی کے موثر پروپیگنڈے اور خوش حالی کے کچھ دھندلے دھندلے آثار کی موجودگی میں ملک کے مستقبل کی اتنی مایوس کن تصویر کون دیکھے گا، کون یقین کرے گا؟ مگر حقیقت کچھ ایسی ہی ہے۔ ایسے حالات کا سمجھنا بھی مشکل ہوتا ہے اور ان کو سمجھنا، ان کے موافق و مضمرات سے متنبہ کرنا اور بھی دشوار۔ حکومت، دولت مند طبقے کے افراد اور رجعت پسند قوتیں ان حالات میں مطمئن ہیں کہ ان کے مفادات اسی میں مضمر ہیں مگر عام آدمی اس کو سمجھتا بھی نہیں ہے اور فی الحال اس کے بس میں بھی کچھ نہیں ہے۔ اس سمت میں لوگوں کو آگاہ کرنے کی اگر کوئی کوشش ہو تو کہاں ہو؛ عام آدمی شطرنج کی ان چالوں کو نہیں سمجھتے اور ہمارے نوجوان بھی نہیں سمجھتے۔ ہمارے اساتذہ میں اگر ملک کے مسائل کی اتنی سمجھ پیدا ہو جائے تو کیا وہ صورتِ حال کو بہتر کرنے میں معاون ہو سکتے ہیں؟ غالباً ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ برائے نام ہی ہوں گے۔ اگر اُستادوں کی تعلیم و تربیت کے پروگراموں میں اس سلسلے کی کچھ تعلیم کا اہتمام تربیتی اداروں میں ہو سکے تو کچھ نہ کچھ فائدہ تو ہو ہی سکتا ہے کہ طالب علموں میں صحت مند سیاسی بصیرت پیدا کرنے کا یہی ایک طریقہ ہوگا۔

اب ہم جن باتوں کا ذکر ہوا ہے وہ ہمارے موجودہ رُخ کی خصوصیات اور موجودہ پریشان کن مسائل کی مکمل فہرست نہیں مگر اتنا ضرور ہے کہ یہ ہمارے سماج کی ان ضرورتوں کی نشان دہی یقیناً کرتی ہیں جن کو ذہن میں رکھنا اور ان کے تدارک کی شعوری کوشش نہ صرف ہماری موجودہ تعلیم اور ہمارے موجودہ استادوں کی ذمہ داری ہے بلکہ مستقبل کی تعلیم اور مستقبل کے اساتذہ بھی شاید ان سب سے اپنا دامن بچا نہ سکیں گے۔ ہمیں اس بات کا جائزہ لینا چوگا کہ ہم جدید زندگی کی فعال اور موثر تبدیلیوں سے کتنے واقف ہیں اور یہ کہ ہم نے اُستادوں کی تعلیم و

تربیت کے موجودہ پروگراموں کو کس حد تک ان حالات اور ضروریات کے مطابق بنایا ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی اور علم کی بہتات کی وجہ سے تبدیلیوں کی رفتار کچھ اتنی غیر معمولی طور پر تیز ہو گئی ہے کہ کبھی کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ماضی تو ماضی ہے خود حال کا وجود ختم ہوتا جا رہا ہے۔ چشمِ ذوق میں مستقبل، حال کی منزل سے گزر کر ماضی ہو جاتا ہے۔ اس صورت حال میں مضر خدشات نسل انسانی کے بعض بنیادی مسائل کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ آدمی کتنی تبدیلیوں کو قبول کر سکتا ہے اور اس میں ہر یک وقت کتنی تبدیلیوں کو ہضم کرنے کی سکت ہے۔ مستقبل کے امکانات سوچ کر مستقبل کی امکانی صحیح تصویر کشی کی طرف اسی لیے توجہ بڑھتی جا رہی ہے۔ اس سلسلے میں تعلیم کا کام کرنے والوں کی عموماً اور ماہر تعلیم کی خصوصاً بہت بڑی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے طالب علموں کے لیے مستقبل کا جس قدر بھی ممکن ہو صحیح اندازہ کر کے تعلیمی پروگراموں کی ایسی منصوبہ بندی کریں کہ جس کی تکمیل کے بعد طالب علم اپنے آپ کو اس دنیا میں موثر اور مفید ڈھنگ سے رہنے کے لائق بنا سکیں جو آج کی دنیا سے بڑی حد تک مختلف ہوگی۔ "مستقبل کی قبل از وقت آمد" کی وجہ سے ایسا لگتا ہے کہ آنے والے زمانے میں تعلیم کی راہ سیدھی نہیں ہوگی، مزید یہ کہ خود عبوری دور میں اور اس کے بعد آنے والے زمانے میں صورت حال میں بڑی بنیادی اور انقلابی تبدیلیاں ہونا ناگزیر ہے۔ مثال کے طور پر موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے اس بات کا اندازہ لگانا بہت مشکل نہ ہوگا کہ آنے والے وقتوں میں بچوں کی نشوونما اور ان کی تعلیم و تربیت میں شاید والدین کا اثر آج جتنا بھی نہ رہ جائے۔ ان میں باہمی قرب کے بجائے بُعد کے زیادہ امکانات پیدا ہو جائیں گے۔ اکثرائیں گھر کے علاوہ کام (ملازمت) کرنے کو ضروری سمجھیں گی کہ اس سے ان کے ذاتی دلولوں کی تکمیل بھی ہو سکتی ہے اور خاندان کی آمدنی میں اضافے کی اڑھتی ہوئی ضرورت کے لیے خواہش کی تسکین بھی۔ آزادی اور ترقی کی نعمتوں کا اثر اس وقت بڑے شہروں میں نسبتاً پہلے بھی ہوتا ہے اور زیادہ بھی مستقبل میں بھی کچھ ایسا ہی ہوگا، اس کی وجہ سے عام آدمی کی توجہ شہروں کی طرف مزید بڑھے گی کیوں کہ اپنے "خوش آئند" مستقبل کے امکانات اسے شہروں میں نظر آئیں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسے مرکزوں میں اور ان کے قرب و جوار میں

آبادی کا ارتکاز ہوگا' اندیشہ یہ ہے کہ اس مجمع میں ان افراد کی خصوصاً ان بچوں کی تعداد معتد بہ ہوگی جو ثقافتی اور اقتصادی اعتبار سے مختلف محرومیوں کا شکار ہوں گے۔ زندگی کی رنگارنگی میں اضافہ ہوگا اور نئی زندگی کو متنوع انداز سے گزار سکنے کی تحریکات بھی بڑھ جائیں گی' ساتھ ہی فرد کی خواہشات اور توقعات بھی۔ اعلیٰ سطح کی سماجی مہارتوں اور صلاحیتوں کا مطالبہ بھی بڑھ جائے گا' سائنس اور ٹکنالوجی کے علم میں اضافے کے ساتھ ساتھ فرد کے سماجی شعور میں بھی ترقی ہوگی اور اسے بہت سی ان باتوں کا احساس ہوگا جن کے بارے میں ماضی میں وہ کبھی کچھ سوچتا بھی نہیں تھا۔ ایک طرف مادی وسائل کی کمی اگر اسے پریشان کرے گی تو دوسری طرف صحت منہ' ماحول کی آلودگی' پانی اور ہوا' یہاں تک کہ آواز کی آلودگی جیسے مسائل بھی اس کی تشویش کا سبب بنیں گے۔ ماحول کے توازن میں روز افزوں اونچ نیچ بھی (یہ موضوع آج بھی ساری دنیا کی توجہ کا مرکز بن چکا ہے) اس کی فیندیں حرام کر سکتی ہے۔

تباہی اور دوسری منشیات کی عادت اور ایڈز Aids جیسے امراض کا ہلاکت خیز پھیلاؤ بھی ہمارے سکون کا دشمن ہو سکتا ہے۔ مندرجہ بالا سارے حقائق ایسے ہیں جنہیں اب نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ ہمارے مستقبل کے اچھے اور بُرے ہونے کا بہت کچھ انحصار ان عوامل کی طرف خصوصی توجہ دینے یا نہ دینے ہی میں مضمر ہے۔ یہاں پر بھی تعلیمی کام کرنے والوں کو یہ دیکھنا ہوگا کہ ہمارے موجودہ تعلیمی پروگرام اس سمت میں کیا کچھ کر رہے ہیں۔ آنے والے زمانے میں استاد کے سامنے جو پیشہ دراز چیلنج آئیں گے ان کے لیے ہمارے استادوں کو تیار ہونا چاہیے۔ ہمارے استاد کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ وہ ماضی کے ورثے کا محافظ ہونے کے ساتھ ساتھ نئی روایات کا صالح اور مبلغ کیوں کر بنے گا؟

اب ہم جو کچھ کہا گیا ہے اس کی تلخیص یوں کی جاسکتی ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کی ترقی ہمارے لیے اگر ایک طرف رحمت ثابت ہوئی ہے تو دوسری طرف تبدیلیوں کی تیز رفتاری نے نوع انسانی کے لیے بڑے سنجیدہ مسائل بھی پیدا کر دیے ہیں۔ عورتوں' غریب بچوں اور معذروں کی تعلیم' اقتصادی ترقی کے باوجود اقتصادی نابرابری اور نا انصافی' فرقہ پرستی' منگ نظری' مذہبی منافرت' علاقائی تعصب جیسی نعمتوں سے نجات جیسے مسائل سے صریح نظر کرنے یا ان سے

نپٹنے کی محض سرسری کوششوں کی اب گنجائش نظر نہیں آتی ہے۔ اس لیے کہ ان مسائل کے حل پر ملک کی خوش حالی، ملک کی سالمیت، قومی یکجہتی اور ہمہ گیر ترقی کا انحصار ہے۔ عام طور پر تعلیم کے ذریعے ثقافتی ورثے کو نئی نسل تک پہنچا دیا جاتا ہے، کہیں کہیں اور کبھی کبھی نوجوانوں میں حال کو اپنانے کی صلاحیت پیدا کرنے کی بھی کوشش نظر آ جاتی ہے لیکن مستقبل کی نوعیت اور اس کی خصوصی ضرورتیں کیا ہوں گی اس سمت میں مفید اور موثر طور پر سوچنے کی علامتیں ابھی کم ہی نظر آتی ہیں۔

مستقبل کا صحیح اندازہ کر کے، ماضی کے صحت مند ورثے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حال کو خوش گوار بنانے کا کام ضروری ہے۔ اس فرض کی ذمے داری حکومت، سیاسی نظام اور حکمران جماعت کی ہے۔ مگر ان سب کو اپنے فرائض کی تکمیل میں چاق و چوبند رکھنا عوام کا کام ہے۔ عوام کو اتنا شعور اور اتنی بصیرت عطا کرنے کی توقع ہم اپنے تعلیمی اداروں اور ان اداروں میں کام کرنے والوں سے رکھتے ہیں۔ کیا ایسا کرنا غلط ہوگا؟ ♦♦

حواشی

- ۱۔ تعلیمی خطبات۔ ذاکر حسین
- ۲۔ آب گم۔ مشتاق یوسفی۔ کراچی، پاکستان
- ۳۔ رسالہ جامعہ، ۶۳-۱۹۶۰ء
- ۴۔ ایجوکیشن اینڈ سوسائٹی۔ جان ڈیوی
- ۵۔ پیننگ بیئرٹس آف پاور، مرتبہ: تھامس ایس پاپیکوکی
- ۶۔ ایمرجنگ ٹرنڈس این ایجوکیشن، مرتبہ: رابرٹ این آرنوٹ و فیو (نیویارک)

استقبالیہ

مشیر الحسن / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

جناب صدر، عزت مآب دفاتی وزیر برائے امور خارجہ جناب اندرگرا گجرال صاحب،
چانسلر خورشید عالم خاں صاحب، عالی جناب گورنر بہار ڈاکٹر اخلاق الرحمن قدوائی صاحب،
معززین کرام، خواتین اور حضرات!

ڈاکٹر ذاکر حسین کی پیدائش کی صدی تقریبات کی قومی کمیٹی اور جامعہ برادری کی طرف
سے پہلے ڈاکٹر ذاکر حسین خطبے میں آپ کا خیر مقدم کرتے ہوئے مجھے دلی مسرت کا احساس ہو رہا ہے۔
عزت مآب وزیر محترم! ہم آپ کے ممنون ہیں کہ ان تقریبات سے متعلق سرگرمیوں کی انجام دہی کے لیے
آپ نے جامعہ ملیہ اسلامیہ کا انتخاب ایک صدر تمام کی حیثیت سے کیا۔ ہمیں امید ہے کہ آپ کی
نیاضانہ حمایت اس ادارے کو حاصل رہے گی جو جیسا کہ آپ کے علم میں ہے، اپنے آزاد وجود
اور حیثیت کو قائم رکھنے کے لیے تاریخ کے پُر خاں راستوں سے گزرا ہے۔ محترم گجرال صاحب! ہم آپ
کے مصمم قلب سے ممنون ہیں کہ آپ نے پہلا ڈاکٹر ذاکر حسین یادگاری خطبہ پیش کرنے کی آمادگی ظاہر
کی۔ جناب والا! آپ کا اس تاریخی ادارے سے گہرا ربط رہا ہے۔ ہمارے دانشورانہ اور علمی سرمائے
کی جو تحمیں اور حوصلہ افزائی آپ کی طرف سے ہوئی ہے اسے ہم قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ آج
ہمارے درمیان آپ کی موجودگی یقیناً باعث مسرت ہے۔

آج کی شام ہم غیر معمولی صلاحیتوں کے حامل ایک ایسے شخص کے کارناموں کو یاد کرنے کے

لیے جمع ہوئے ہیں جس نے ایک مصلح، ماہر تعلیم، ادیب اور مفکر کی حیثیتوں سے ہماری قومی زندگی کے کئی پہلوؤں پر گہرا نقش چھوڑا ہے۔ ہم میں سے بیشتر لوگ قومی تحریک میں ڈاکٹر ذاکر حسین کی خدمات سے واقف ہیں۔ مثال کے طور پر ہم جانتے ہیں کہ وہ کس طرح ایک ایسے دور میں فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے نقیب بن کر ابھرے جب ملک فرقہ پرستانہ خطوط پر منقسم ہو گیا تھا۔ نومبر ۱۹۴۶ء میں وائس چانسلر ذاکر حسین نے کانگریسی اور مسلم لیگی لیڈروں سے خطاب کرتے ہوئے ملک میں لگی ہوئی ایسی نفرت کی آگ کی طرف انھیں متوجہ کیا اور اس آگ کو بجھانے کی غرض سے ان سے سر جوڑ کر بیٹھنے کی درخواست کی۔ انھوں نے کہا کہ یہ بھان بن کرنے کا اور فیصلہ کرنے کا وقت نہیں ہے کہ آگ کیسے لگی اور کس نے لگائی۔ آگ بھڑک ہوئی ہے اور اسے بجھانا ہے۔ یہ ایک ایسے شخص کی آواز تھی جو ہماری مشترک اور مخلوط تہذیب کی علامت اور پرچیت لیکن متنوع تہذیبی اور فکری روایات ایک وحدت میں سمونے والا تھا۔

جناب صدر! ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ڈاکٹر ذاکر حسین ایسے وقت میں درودھا اسکیم برائے بنیادی تعلیم کے عزم اور راہبر بنے تھے جب اپنی تاریخ اور روایات سے ہم آہنگ ایک تعلیمی نظام وضع کرنا ہمارے لیے ناگزیر ہو گیا تھا۔ ہمیں یاد ہے کہ ملک کی آزادی اور تقسیم کے واقعے سے علی گڑھ کے دل شکستہ اساتذہ اور طلباء کی ذہنی صلاحیتوں کو پھر سے بروئے کار لانے کا کام ڈاکٹر صاحب ہی کیا تھا۔ غرضیکہ مستقبل کے نائب صدر جمہوریہ اور صدر جمہوریہ نے ایک مشن کے لیے خود کو وقف کر دیا تھا اور وہ مشن تھا ایک جمہوری اور سیکولر ریاست میں متحدہ قوم کی تعمیر کا، مختلف تہذیبوں کو ایک ہم آہنگ وحدت میں مربوط کرنے اور اس وحدت کو اس انداز میں فروغ دینے کا کہ اپنی جگہ ہر تہذیب اپنی درخشندگی سے اس پوری وحدت کو مستحکم اور مزین کرے۔

ہم اہل جامہ کی طرف سے ڈاکٹر ذاکر حسین کو خراج عقیدت پیش کیے جانے کے خاص اسباب ہیں۔ انھوں نے ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۸ء تک امتیازی شان سے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی سربراہی کی۔ وہ اس ادارے کے سمار اعظم اور یہاں کے نصابِ تعلیم اور نظامِ عمل کے محرک تھے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ انھوں نے ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۰ء کی دہائیوں میں جامعہ کی کشتی کو ہندوستانی

بات کے منہ ہمارے نکالا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ ڈاکٹر ذاکر حسین نے بعض باتیاں جامعہ مثلاً لانا محمد علی، حکیم اجل خاں، ڈاکٹر نعت راہد انصاری اور عبدالحمید خواجہ کے سیکولر سیاسی جذبے کو آگے بڑھایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ خود اس بات میں یقین رکھتے تھے کہ عوام کو اپنے مذہبی عقائد کے اخلاقی احکام کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی حاصل ہونی چاہیے اور یہ کہ بین وعقیدے کی باریکیوں اور لوگوں کے خود ساختہ امتیازات کو مختلف فرقوں کے درمیان امن و یکجہتی کی فضا میں غلط ڈالنے کی اجازت نہیں ملنی چاہیے۔

ہم ڈاکٹر ذاکر حسین اور ان کے فرض شناس رفقاء کار کے شکر گزار ہیں جن کی کوششوں سے جامعہ ملیہ اسلامیہ آزادی اور تقسیم ملک سے پہلے اور بعد کے پُر انتشار دور سے بر سلامت ٹوڑی۔ بقول گاندھی جی اُن پر آشوب دنوں میں جامعہ صحرائیں نخلستان کی مانند تھی۔ جو اہر لال نہرو نے بھی ڈاکٹر ذاکر حسین سے کہا تھا کہ چند ہی ادارے اُس آدرش کی چھاپ کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہوتے ہیں جس سے وہ خود وجود میں آئے ہوں۔ پھر وہ بے لطف شغل بن کر رہ جاتے ہیں جن کی کارکردگی شاید کچھ ہو لیکن حیات بخش دلولہ اُن میں سے رخصت ہو چکا ہوتا ہے۔ جامعہ نے کسی بھی ادارے کے مقابلے میں جس کا میں تصور کر سکوں اس پرانے جوش اور جذبے کو کسی حد تک بحال رکھا ہے۔

ایک خط میں انھوں نے لکھا "اب جب کہ گاندھی جی ہمارے درمیان نہیں ہیں ایک مخصوص ذمے داری ہم پر عائد ہوتی ہے کہ اُس کام کو آگے بڑھائیں جس میں انھیں دلچسپی تھی اور جامعہ اس کام کا ایک اہم حصہ تھی۔ میں جو کچھ بھی جامعہ کے لیے کر سکتا ہوں اُسے انجام دینے کی بھرپور کوشش کر دوں گا۔ دنیا بہت تاریک، ایوس کن اور بے لطف جگہ معلوم ہو رہی ہے۔ یہ بے جا خواہشات یا خواہشات سے عاری انسانوں سے بھری ہوئی ہے جو بے کار اور بے مقصد زندگی جیتے ہیں۔ اس وجہ سے ہم اور بھی کوئی پناہ گاہ یا مقصد کے متلاشی رہتے ہیں جس سے ہمیں قوتِ نو حاصل ہو۔"

میں تاریخ کے ایک طالب علم اور ڈاکٹر ذاکر حسین کے نظریہ عالم سے وابستگی محسوس کرنے والے فرد کی حیثیت سے اُن کی یاد کو خراجِ عقیدت پیش کرتا ہوں۔ مجھے توقع ہے کہ اس یونیورسٹی

اور دیگر علمی مراکز کی فکری سرگرمیوں کو ڈاکٹر ذاکر حسین سے برابر تحریک ملتی رہے گی۔ ہندوستان کے جمہوری اور سیکولر سماج کی تشکیل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لینے والے ایک ادارے کی حیثیت سے 'میں امید کرتا ہوں کہ' ہم ڈاکٹر ذاکر حسین کے انسانی اور تعلیمی آدرشوں سے رہنمائی حاصل کرتے رہیں گے۔ آج ہمیں جس چیز کی پہلے سے کہیں زیادہ ضرورت ہے وہ ہے رواداری، تفہیم اور انتہائیت جیسی صلاحیتوں کے فروغ کی جن کی آئینہ دار ڈاکٹر ذاکر حسین کی شخصی اور عوامی زندگی تھی۔ میرا خیال ہے کہ عجمان وطن کے اس نرخیل کو یہی ہمارا بہترین خراج عقیدت ہوگا۔ ♦♦

جامعہ ملیہ اسلامیہ

ڈاکٹر ذاکر حسین صدیقی تقریبات

پہلا یادگاری خطبہ

اُردو اور اُس کے مسائل

جنابِ اندام کما گجوال

تاریخ

۲۸ فروری ۱۹۹۷ء

ڈاکٹر ذاکر حسین میموریل لیکچر

اُردو اور اُس کے مسائل

جناب اندر مکنا گجرا

عزت آف یونی صاحب، قابلِ احترام خورشید عالم صاحب، چانسلر جامعہ
جناب وائس چانسلر صاحب
خواتین و حضرات

میں یونی صاحب اور ان کی وزارت کا احسان مند ہوں کہ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے
جنم کی سو دس سالگرہ کے موقع پر انھوں نے مجھے یہ خطبہ پڑھنے کے لیے مدعو کیا ہے جہاں
میں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے ہزاروں پرستاروں میں سے ایک ہوں وہیں اس خطبے کی
بھی ایک کہانی ہے۔ ہوا یوں کہ کوئی دو برس پہلے میرے محترم دوست خورشید عالم خاں صاحب
نے مجھ سے ذاکر صاحب کے مبارک جنم دن پر ان کے نام نامی سے منسوب میموریل لیکچر دینے کے
لیے کہا تھا۔ تمام تیاری اور نیک خواہشات کے ساتھ جب ۳ مئی ۱۹۹۴ء کو میں جامعہ کی
سڑک پر آیا تو پولیس کے بندوبست نے سب راستے اور ٹریفک روک رکھے تھے۔ یوں ہی کچھ
طلباء کی آپس میں یا اساتذہ کے ساتھ 'یاد نہیں' کوئی الجھن سی پیدا ہو گئی تھی جس نے کچھ
سنگ باری کا روپ لے لیا تھا۔ پھر مجھے تو لٹنا ہی تھا۔ لیکن یہ بیکجربے چارہ جس کا مقصد
اُردو کے متعلقہ مسائل کا ذکر کرنا تھا ان پڑھا رہ گیا۔ زجانے کس کے ذہن میں اس کی خلش
باقی رہی ہوگی کہ کوئی تین دن پہلے محکمہ تعلیم اور کلچر کے سکرٹری صاحب نے مجھے مارٹیس میں

فیکس پر آج اسے پڑھنے کے لیے مدعو کیا اور ساتھ ہی نئے سرے سے لیکچر تیار کرنے کی کاوش سے چھٹی دے دی۔ توجنا ب صدر صاحب میرا یہ لیکچر پڑانا بھی ہے اور نیا بھی۔ پڑانا ہونے کی بات تو میں نے کہہ دی۔ یہ تازہ دم اس لیے ہے کہ جن مسائل کی طرف میں آپ کی توجہ دلانا چاہتا ہوں وہ آج بھی ذہن میں کانٹے کی طرح کھٹکتے ہیں۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا یہ لیکچر اردو اور اس کے مسائل سے متعلق ہے۔

میرے لیے یہ قابلِ فخر دن ہے کہ آج مجھے ملک کے ایک عظیم لیڈر سابق صدر جہوریہ ہند اور اپنے بزرگ دوست اور محسن کی یاد کو شردھائی دینے کا موقع حاصل ہوا ہے۔ میرا منشا آج نہ تو ان کے تاریخی کردار کو دہرائانا ہے اور نہ ہی ان تمام اداروں کا تفصیلاً ذکر کرنا ہے جو ان کی کاوشوں 'قربانیوں اور پرواز فکر کی روشن مثال بنے کھڑے ہیں۔ یہاں اسی جامعہ میں کھڑے ہو کر ان کی زندگی کے کئی اہم دور اور سلسلے آٹھکوں کے سامنے گھوم جاتے ہیں۔ شاید انہی کے متعلق کسی نے کہا تھا،

کوئی بزم ہو کوئی انجمن یہ شمار اپنا قدیم ہے
جہاں روشنی کی کمی ملی وہیں اک چراغ جلا دیا

ذاتی طور پر میرا ڈاکٹر صاحب سے رشتہ بہت پرانا تھا۔ ایک طرف یعنی میں ان کے خیالات سے اپنے طالب علمی کے زمانے میں متاثر ہوا تھا۔ اور میری پڑھائی کے نوجوانوں کی سوچ پر ان کی ہر لکھی شروعات ہو گئی تھی۔ میری پہلی ملاقات ڈاکٹر حسین صاحب مرحوم سے 'خدا ان کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے' غیر معمولی تاریخی حالات میں ہوئی تھی جب ہمارے ملک کی تاریخ میں ایک اہم موڑ آیا تھا۔ وہ نومبر ۱۹۵۵ء کی صبح تھی۔ جب دہلی کے شہریوں نے پنڈت نہرو کے کہنے پر سودیت بنیوں سے آنے والے مہاؤں کا اس گرم جوشی سے استقبال کیا کہ غرورِ بخت اور بگافن کے دلوں پر وہ دہشتے والا اثر چھوڑ گیا۔ انھوں نے تو زندگی بھر ایسا منظر کبھی نہیں دیکھا تھا۔ نہ ہی کبھی ان میں حوصلہ ہوا تھا کہ لاکھوں کی بھیڑ میں وہ کھلی کار میں اس طرح گھوم جائیں اور کوئی حادثہ نہ ہو۔ کناٹے ملیں میں ہمارے دوست رہتے تھے۔ شیلا بھائیہ اور ان کے خاندان۔ شیلا جی کا تھپڑ کی دنیہ میں ایک خاص مقام رہا ہے۔ اسی ناطے ڈاکٹر صاحب ان کی بڑی قدر کرتے

کو راجہ سجھا کے روزہ مرہ کے ہنگامے پریشان کرتے ہیں۔ دو ایک دفعہ میں نے اندراجی کو اُن کی ناخوشی اور بدولی کے متعلق بتایا بھی تھا۔

اسی کشاکش کے دوران ایک دن پرائم منسٹر صاحبہ نے اپنی اُلجھنوں کا مجھ سے ذکر کیا اور کہا کہ شاید حالات اُن کو Status quo کے لیے مجبور کر دیں۔ یعنی کہ صدر اور نائب صدر دونوں اپنے اپنے موجودہ عہدوں پر ہی قائم رہیں۔ انھوں نے پوچھا: ”کیا تم سوچتے ہو؟“ صاحب کا رد عمل کیسا ہوگا؟“ اور ساتھ ہی مجھے اُن کو منوانے کے لیے کہہ دیا۔ میں نے ذکر صاحب سے بڑی احتیاط کے ساتھ اندراجی کی اُلجھنوں کا ذکر کیا۔ انھوں نے وہی کہا جس کا مجھے علم تھا کہ ”ہر روز دوپہر سے پہلے جب راج نرائن سے میرا سامنا ہوتا ہے تو میرا بلڈ پریشر خطرناک حد تک بڑھ جاتا ہے اور پھر میں باقی دن کے لیے کسی کام کا نہیں رہ جاتا۔ آخر کس طرح میں راج نرائن اور گورے مڑہاری دونوں کو سنبھالوں؟“ تم تو روز دیکھتے ہی ہو۔

بات سن کر میری مشکل بڑھ گئی۔ سمجھ میں نہیں آ رہا تھا کہ بات کہاں سے شروع کروں۔ پھر بھی میں نے انداز بدلے کی کوشش کی۔ کانگریس کے اندرونی حالات کی بات کی۔ بتایا کہ اندراجی کی نظر میں اُن کا کتنا احترام اور عزت ہے لیکن کامراج نے منظرِ ج کی نئی چال چلی ہے۔ کچھ دیر میں ان تمام حالات کی پیچیدگیوں کا ذکر کرتا رہا اور وہ غور سے سنتے رہے۔ اور پھر میں نے ذکر صاحب کی گفتگو کا بہترین روپ دکھا۔ بڑی سلیس اُردو میں کہا: ”بھائی سنو، اگر آپ مجھ سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں کچھ دیر اور صدارت (یعنی راجہ سجھا کی چیرمینی) کروں تو میں اتنا کمزور نہیں ہوں کہ ”نا“ نہ کہہ سکوں۔ پھر ایک خاموشی کا لمحہ۔ میں نے سمجھا کہ ملاقات ختم ہے اور یہ میرے لیے جانے کا اشارہ ہے تو وہ بولے: ”میرے بھائی اور اگر مجھے راشٹری بھون جانے کے لیے کہیں تو میں اتنا مضبوط نہیں ہوں کہ ”نا“ کہہ سکوں۔“ میرا سر اُن کے تذبذب کے سامنے جھک گیا۔ اندراجی کو اب اپنی بسا اُسی سیاست کسی طرح سے سنبھالنا تھا۔ اس فیصلے پر وہ پوری مضبوطی کے ساتھ جم گئیں کہ ذکر صاحب ہی کو راشٹری بھون بننا ہے۔ بعد میں کیا ہوا اس کی ایک لمبی کہانی ہے جس کے متعلق کبھی موقع ملا تو پھر بات کریں گے۔

جواہر لال جی ملک کے نظام میں صاحب فرسٹ لوگوں اور دانشوروں کو اونچا درجہ

دینے کے قابل تھے۔ یہ ہماری تاریخ کا ایک سنہری دور تھا جب ڈاکٹر رادھا کرشنن، ڈاکٹر ذاکر حسین اور جواہر لال نہرو کا فلٹ دیش کی سربراہی کرتا تھا۔ اُس زمانے میں مجھے آنجنابی ڈاکٹر گوپال سنگھ کی ہر ای میں جرمنی کی ہٹلر برگ یونیورسٹی جانے کا موقع ملا۔ وہاں ایک بزرگ ہندوستانی علوم کے ماہر (Indologists) نے سوال کیا:

Tell me how does it happen that in your country with such a large population of illiterates and semi-educated, you get such outstanding egg - heads elected whereas we in this country can never dream of it.

جواب تو خیر دینے کا سوال ہی نہیں تھا لیکن بطور ہندوستانی یہ ہمارے لیے غمزہ کا لمحہ تھا۔ ابھی میں نے ڈاکر صاحب کی ایک دوسری کتاب کا ذکر کیا تھا لیکن ان کی کتاب کچھ اور خرگوش اپنی خاص اہمیت رکھتی ہے۔ کہانی بچوں کے لیے ضرور ہے، لیکن زبان اور اس کے ارتقا کو سمجھنے کے لیے یہ ایک کنجی ہے۔ کیوں کہ اس کا مقصد جہاں تک میں سمجھ پایا ان لسانی اور سماجی الجھنوں کو واضح طور پر پیش کرتا ہے جو آج ہماری توجہ کا مرکز بن گئی ہیں۔ دو ہسائے کچھ اور خرگوش دو الگ الگ زبانیں بولتے تھے اور خاص کر شکل مشبدوں کا استعمال دوسرے کے پلے نہیں پڑتا تھا۔ لیکن پھر بھی ہسائگی کا نام تھا اور اس کی مجبوریاں۔ آہستہ آہستہ زبانوں کے پیچھے پیچھے جذبات ابھرنے لگے تو ایک دوستی کا رشتہ قائم ہو گیا۔ بس اسی طرح تو اردو اور ہندی زبانیں بنی تھیں۔ وسط ایشیائے اُکرنے والوں کے متعلق ہمارے بعض تاریخ دانوں نے ان کے حلوں اور لوٹ مار پر تو زور دیا ہے۔ لیکن اس کے تہذیبی پہلو بہت حد تک نظر انداز کیے گئے ہیں۔ ڈاکر صاحب کی اپنی زبان میں یہ Distortion ہمارے دور حکومتی کا تحفہ ہے جب تاریخ سیاسی مصلحتوں کے تحت مسخ کی گئی:

انھوں نے آگے چل کر کہا:

”میرا پختہ خیال ہے جسے تاریخی نظریہ کہنے کی مجازات نہیں۔ لیکن ذہنی عقیدہ کہہ سکا ہوں کہ صرف ہندوستان میں ہندو مسلم تہذیبوں میں ہی نہیں بلکہ دنیا میں کہیں بھی دو تہذیبوں میں ٹکراؤ نہیں ہوا۔ تہذیبیں ٹکرایا نہیں کرتیں۔ دشمنیں ٹکرایا کرتی ہیں۔ انسان کا وجود اس دنیا میں اربوں سال سے ہے۔ اس میں تہذیب کے چند ہزار سال نکال دیجیے تو باقی سارا زمانہ وحشت کا زمانہ تھا۔ اس لیے آج ان افراد اور قوموں کے نیچے جنہیں ہم تہذیب کہتے ہیں تہذیب کی ایک ہلکی سی پرت کے نیچے نہ جانے کتنی پرتیں وحشت کی دہلی ہوئی ہیں جو موقع ملنے پر ابھر آتی ہیں۔ دو قوموں کی تہذیبیں جب ہم اپنی وحشتوں کو دبائے ہوئے ہیں آپس میں لڑتی نہیں بلکہ گلے ملتی ہیں اور تہذیبی قدروں کا لین دین کرتی ہیں۔ مگر جب ان کی دشمنیاں ان کی تہذیب پر غالب آجاتی ہیں تو ایک تہذیب دوسری تہذیب بٹھ جاتی ہے اور دونوں ایک دوسرے کو فوہنے کا ٹٹنے اور جھنجھوڑنے لگتی ہیں۔“

انہوں نے اہل قلم اور دانش ورؤں کو دعوت منکر دیتے ہوئے کہا تھا:

”آپ دو وحشتوں کی روداد دوسروں کے لیے چھوڑ دیجیے۔ آپ تہذیبوں کی کہانی لکھیے اور نئے ہندوستان کو ماضی کی روشنی میں حال لکھیے اہم مسئلہ حل کرنے میں مدد دیجیے کہ وہ کس طرح مختلف تہذیبوں کے الگ الگ رنگ آہنگ کو ضروری حرکت قائم رکھتے ہوئے ان میں وہ ہم آہنگی اور ہم رنگی پیدا کرے جو ایک متحد اور مضبوط قوم بنانے کے لیے درکار ہے۔“

ذکر حسین صاحب کے اسی انداز منکر کی ترجمانی کچھ صدیوں پہلے امیر خسرو اور ان کے ہم نواؤں نے کی تھی۔ آنے والی پڑھیوں کو ہندی اور اُردو عیسائی نئی زبانیں اُس سوچ کا ہی تو عطیہ تھیں اور ان کو شمشوں نے ہی تو نئی موسیقی، نئے ساز، نیا طرزِ بیان بلکہ یوں کہیے کہ پرانی تہذیبوں، فلسفوں کو ایک نیا خوش گوار موڑ دیا تھا، ہماری مشترکہ تہذیب کا سفر شاید

کسی اور طرف ہوتا اگر برطانوی سامراج شاہی کی کچل پالیسی انوکھی نہ ہوتی۔
 پچھلی صدی کی پہلی دہائی تک برطانوی کمپنی کی حکمرانی کا پھیلاؤ اتنا زیادہ ہو گیا تھا
 کہ وہ اب لمبے عرصے تک راج کرنے کے بارے میں سوچ رہی تھی۔ گورنر جنرل لارڈ مینٹگ نے
 مشورے کے لیے ایک نئی سفید رنگ والوں کی سپریم کونسل بنائی تھی۔ اور اسی میں وہ اپنی تعلیمی
 پالیسی بھی بنا رہے تھے۔ اُن کی ایجوکیشن کمیشن کے چیرمین میکالے تھے جو یہاں کی زبانوں، اُن کے
 اور ارتقاء سے مکمل طور پر بے بہرہ تھے۔ اُن کے اپنے لفظوں میں انھوں نے اپنی زندگی میں
 جو اپنے آپ میں تو علما نہ تھے مگر کوئی سنسکرت، عربی یا فارسی کی کتاب اصل زبان میں نہیں
 پڑھی تھی اور نہ ہی وہ اُس کی ضرورت محسوس کرتے تھے۔ تعلیمی پالیسی کی مینٹگ کی روداد میں
 انھوں نے حقارت آمیز لہجے میں لکھا:

"..All parties seem to be agreed on one point, that the dialects commonly spoken among the natives of this part of India, contain neither literary nor scientific information, are, moreover, so poor and rude that untill they are enriched from some other quarter, it will not be easy to translate any valuable work in them. It seems to be admitted on all sides, that the intellectual improvement of these classes of people who have means of pursuing higher studies can at present be effected only by means of some language not vernaculor amongst them"

اور آگے چل کر لکھا:

"What should that language be? One half of the committee maintain that it

should be English. The other half strongly recommended Arabic and Sanskrit. The whole question seems to me to be, which language is best worth knowing?"

اس کیٹی کے جیسا کہ میں نے کہا کئی دس ممبر تھے۔ سب کے سب انگریز۔ اس بات کی گواہی تو نہیں ملتی کہ ان کی اپنی ذہنی پہنچ یا مبلغ علم کیا تھا۔ پھر بھی اندازہ لگانا تو شکل نہیں ہونا چاہیے کہ ایسٹ انڈیا کمپنی اپنے دور میں ملازموں کو چھتے وقت عام طور پر صرف ایسے بیسے استعمال کرتی تھی جس سے کمپنی کی طے شدہ غرض و غایت کو فائدہ ہو۔ میکالے گو عالم تو تھے لیکن یورپی زبانوں اور لٹریچر کے۔ ۱۹۳۲ء میں ہندوستان میں اپنی بہن کے ہمراہ آئے تھے۔ ان کی ذاتی زندگی میں مایوسیوں اور ناکامیوں بہت تھیں لیکن پھر بھی ان کی ذہانت کا سکھ لندن میں مانا جا چکا تھا۔ لیکن تھے سنسکی۔ اور اسی مخصوص نکتہ میں میکالے نے لکھا:

I have no knowledge of either Arabic or Sanskrit. But I have done what I could to form a concrete estimate of their value. I have read translations of the most celebrated Arabic or Sanskrit works. I have conversed both here and at home with men distinguished by their proficiency in the Eastern tongues.... I have never found one among them who could deny that a single shelf of a good European library was worth the whole native literature of Arabic and India. The intrinsic superiority of the Western literature is, indeed, fully admitted by

those members of the committee who support the oriental plan of education."

اس کے ساتھ ہی میکالے نے اپنی بات منوانے کے لیے استغنے کی دھمکی بھی دے دی۔
آنے والے دنوں میں اس سامراجی ہیکڑی نے ہی ہمارے مستقبل کو مستقل طور پر اثر انداز
کیا۔ اگر میکالے یورپی زبانوں کی برتری سائنس تک ہی محدود رکھتے تو شاید اُن کی بات استدلال
کی کسوٹی پر کسی حد تک پرکھی جاسکتی تھی۔ کیوں کہ بھاپ کی مدد سے چلانے والے انجن سے اب
پانی کے جہاز یہاں آنے لگے تھے اور صنعتی انقلاب کی دوپ رکھا نظر آرہی تھی۔ لیکن اُن کے من
کی موج تو Cynicism سے بھرپور تھی۔ وہ شاعری اور ادب کے تمام خزانوں کو بچ بچتے تھے۔
اسی انداز سے روداد میں لکھا گیا:

"...I certainly never met with an orientalist who ventured to maintain that the Arabic and Sanskrit poetry could be compared to that of the great European nations. But when we pass from the works of imagination to works in which facts are recorded, and general principals investigated, the superiority of the Europeans becomes absolutely immeasurable."

اور اسی انداز سے ہمارا Ethos فکر کی اُڑان، قلم کی ایک جنبش سے رد کر دیا گیا۔
سامراج کا مقصد صرف راج کرنا نہیں تھا بلکہ ایک نیا اشرافیہ طبقہ پیدا کرنا تھا اور دلوں اور
ذہنوں پر پختہ ہر لگانا بھی تو تھا۔ یہ تو بھلا ہو سرسید اور ڈاکٹر ذاکر حسین جیسے مفکرین کا مسئلہ
ہے اور اسی طرح کی سوچ کے دانش ورروں کا ہندوؤں اور سکھوں میں جن کی وسیع انظری نے
اس لکار کو موقع میں بدل دیا اور آنے والے اتہاس کو نیا موڑ دیا۔

کیٹی برائے فردوغ اُردو نے جسے گجرا ل کیٹی کا نام دیا گیا اپنی رپورٹ میں تعلیم کے سائل پر خاص توجہ دی تھی۔ اس کے پس منظر کی شروعات تو Sergeant plan نے کی تھی جس کا خاکہ بدیشی سرکار نے دوسری جنگ کے دوران بنایا تھا۔ یہ تو ان کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھا کہ لڑائی اور سامراج ساتھ ساتھ ختم ہوں گے۔ لیکن بنیادی سفارشات صحیح تھیں۔ ان میں کہا گیا تھا کہ پرائمری اور مڈل درجے تک کی تعلیم تو مادری زبان میں ہی ہونی چاہیے۔ اور دوسری جو زیادہ اہم بات کہی گئی وہ یہ تھی کہ ہندوستانی زبان کو ہی اس ملک کی جن بھاشا (Lingua Franca) بنانا چاہیے۔ اس کی تشریح میں دونوں رسم الخطوں کی سفارش کی گئی۔ انگریزی کے متعلق کہا گیا کہ سکندری اسکول میں اسے ذریعہ تعلیم بنانا چاہیے۔

لیکن اس سے بھی کہیں زیادہ کانگریس ورکنگ کیٹی کا ریزولیشن ہے جو در اگست ۱۹۴۹ء کو اپنایا گیا۔ صاف لفظوں میں کہا گیا تھا کہ ملک کی رائے عامہ ایک مستقل سانی پالیسی بنانے کے لیے زور دے رہی ہے اور یہ ایجنڈیشن اور بھی اہم ہو گئے، کیوں کہ ملک کی تقسیم نے سوچ اور یک جہتی کے سائل کی شکل گھناؤنی کر دی تھی۔ سوال یہی تھا کہ ملک بٹنے سے زبانیں، کلمہ اور تاریخ بٹ جاتے ہیں اور آیا ہندوستان کی اپنی روایات اور نظریہ ہے یا اس پر پاکستانی Theocratic سوچ اثر انداز ہوئی ہے؟

نوش قسمتی سے آزاد ہندوستان کی باگ ڈور اور رہنمائی ایسے دانشوروں کے ہاتھ میں تھی جنہوں نے ملک کی عام فضا (Ethos) کو سمجھا ہوا تھا۔ آزادی کی جدوجہد نے ان کے ذہنوں اور نظریات کو بانجھ کر چمکادیا تھا۔ اس کا اظہار ہمارے دستور یا دھان سے ہو رہا تھا اس لیے ورکنگ کیٹی کی اس قرارداد نے وضاحت کے ساتھ کہا تھا کہ ملک کے بیشتر صوبوں کی اپنی موثر زبانیں ہیں لیکن شاید ہی کوئی ریاست ایسی ہوگی جس میں پاس یا دور سے آکر بسے ہوئے دوسری زبانوں کے بولنے والے نہ رہتے ہوں۔ اسی لیے ایڈمنسٹریشن میں مقامی زبانوں کو برتری تو ملنی چاہیے۔ لیکن سانی اقلیتوں کی سہولت کے لیے سرکاری دستاویزات اور کاغذات وغیرہ ان کی اپنی زبان میں ہٹیا کر نا ضروری ہے۔ یونین سرکار کو اپنے کام کے لیے اور ریاستوں کے ساتھ خط و کتابت کے لیے "ایک زبان" کو جلد یا بدیر اپنانا ہوگا۔ اگر اسی وقت

اس ایک زبان کی وضاحت گاندھی کے نظریے کے مطابق کر دی جاتی تو آنے والے دنوں کے لیے مسائل سلجھ جاتے۔

گاندھی جی اور ڈاکٹر ذاکر حسین کی خط و کتابت سے ظاہر ہے کہ وہ اسی ہندوستانی کو جو دونوں رسم الخطوں میں لکھی جائے اصل ہندوستانی زبان مانتے تھے اور اس کی سادگی پر زور دیتے تھے۔ اگر سیاسی فضا اور فرقہ پرستی کی آنکھ کو چندھیانہ دیتی تو نہ صرف ہندی اُردو بولنے اور پڑھنے والوں کے باہمی رشتوں کو یہ زیادہ بہتر بناتی بلکہ اس کا اثر اس سائنسی زبان کے پھیلاؤ پر بھی پڑتا۔ اور مشترکہ تہذیبی روایات پر ہمارا اعتماد مضبوط ہوتا۔ یہ ہمارے جیسے وسیع ملک کو متحد رکھنے اور ہندوستانیت کی بنیاد کو مستحکم رکھنے کا کارآمد ہتھیار بنتی۔ برسوں سے سرلسانی فارمولے پر زور دیا جا رہا ہے۔ کوئی کم عقل ہی یہ مانے گا کہ بچے کی ابتدائی تعلیم مادری زبان کے علاوہ کسی اور طریقے سے یا زبان میں فائدے مند ہو سکتی ہے لیکن پھر بھی اس اصول کی پابندی ایمان دارانہ طریقے سے نہ ہوئی۔ اس کو شکست دینے کے لیے کئی حربے اختراع کیے گئے ہیں جن کی تفصیل میں جانے کی شاید اس وقت ضرورت نہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ گئی گئی مبالغوں کے سوا یہ فارمولا اب آرکائیو کی المادیوں میں بند پڑا ہوا ہے۔ جہاں اس کم نظری کا اثر اُردو پر مہلک ثابت ہوا ہے وہیں یہ رویہ کئی دیگر لسانی اقلیتوں پر بھی اپنا خراب عکس چھوڑ رہا ہے۔

گجرات کی کمیٹی کی رپورٹ میں صاف طور پر کہا گیا تھا کہ تعلیم اور سرکاری کام کے لیے آبادی کی تشکیل کو مدنظر رکھتے ہوئے ہی سہولتیں دی جائیں۔ لیکن یہ ہوا نہیں۔ سردار جعفری کمیٹی جو گجرات کی کمیٹی کی سفارشات پر عملدرآمد کی جانچ کرنے کے لیے بنائی گئی تھی اس کی رپورٹ بے عمل اور بے توجہی کی منہ بولتی تصویر ہے۔

گوکہ اصلیت یہ ہے کہ اُردو صرف مسلمانوں کی ہی زبان نہیں ہے لیکن یہ بھی تو سچ ہے کہ اس غیر ہمہ روانہ رویے کا اثر زیادہ تر مسلمانوں پر ہی پڑتا ہے۔ کوئی تافون یا سوشل ماحول ماں اور بچے کے رشتے کو نہیں بدل سکتا۔ آج تو ہندوستانی ایک بڑی تعداد میں دوسرے ملکوں میں جا بسے ہیں۔ ان سرزمینوں کی زبان چاہے انگریزی ہو یا سواحلی یا

ہسپانوی یا روسی یا عربی، ماں تو وہاں بھی لوری تامل، پنجابی یا اُردو، ہندی میں ہی دیتی ہے۔ عام طور پر دور اندیش والدین لوکل اسکولوں کا ضلکھ میں پورا کرتے ہیں یا پھر مل جل کر اپنی اپنی مادری زبانوں کے Weak-End اسکول چلاتے ہیں۔

سرکاری بے رختی کے نتیجے میں کہیں کہیں یا اس کی قومی یک جہتی کے متعلق محض نباتی ہمدردی ایسے وقت میں جب پرائمری اسکولوں میں سہولتیں میسر نہ ہوں، تو کئی طرح کے ادارے ظہور میں آجاتے ہیں۔ آج ملک بھر میں مدرسوں اور مکیتوں کا جال بچھا ہوا ہے۔ یوں تو ان اداروں کی ایک لمبی تاریخ ہے لیکن آج کی دنیا میں اس ذریعہ تعلیم کو ایک نئی کسوٹی پر بھی تو پرکھنا چاہیے۔

بچوں کو تہذیب، دھارمکتا، روحانیت اور اخلاق کا سبق تو ملنا ہی چاہیے۔ کیونکہ اسی سے ان کی زندگی میں ایک نظریہ پیدا ہوتا ہے اور تہذیبی جڑوں کے ساتھ ان کا رشتہ قائم ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کو آگے چل کر زندگی کے جن مسائل سے جھو جھنا ہے ان کے لیے بھی توان کو تیار کرنے کی ذمہ داری منتظین پر ہی آتی ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ اس قسم کے اسکولوں یا محکموں کو عام طور پر مالی مشکلات درپیش رہتی ہیں۔ اس سے سرکار اور سماج دونوں کی ذمہ داری بڑھ جاتی ہے۔ حال میں وزیر تعلیم نے کچھ رقم اس کے لیے مخصوص کی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ان چھوٹے تحفوں سے کچھ سیاسی مسئلے تو حل ہوئے ہیں لیکن اخصصر کے برابر رہتا ہے۔ بر قسمی کی بات ہے کہ ہمارے سرکاری اور لوکل باڈیز کے اسکولوں کا تعلیمی معیار عام طور پر گھٹیا ہے۔ لیکن مکیتوں، پاٹھ شالاؤں اور پرائیویٹ تعلیمی دکانوں کی حالت تو یقینی طور پر ایسی نہیں ہے کہ جن پر اطمینان کا اظہار کیا جاسکے۔

زبان کے متعلق ایک پہلو گجرا ل کیٹیٹی کی دسترس سے باہر تھا۔ اُردو پڑھنے والوں کا تعلق ادب شاعری اور تنقید کے ساتھ تو چڑنا مقابلتہ آسان ہے، لیکن ان زبانوں کے بولنے والوں کے پھڑپھڑے پن کی طرف دھیان کم ہے۔ وہ زبانیں جلد یا بدیر صرت تاریخی یادگار بن جاتی ہیں جن کا گہرا رشتہ زمانے سے نہ ہو اور جو وقت کے تقاضوں کو پورا نہ کریں۔ جدیدیت کے ساتھ رشتہ سب سے پہلے دماغ اور سوچ میں پیدا ہوتا ہے بجلی کے پنکھے یا روشنی کو دیکھ کر بچہ کیسا

سوچے گا کہ بجلی کیسے بنتی ہے اگر والدین گھر میں بچے کے سوال پر صرف اسے جھڑک کر چپ کر دے اور اسکول کا استاد اسے بس خدا داد کرشمہ بتا دے۔ یہیں سے سائنٹیفک مزاج بنتا یا سنورتا ہے۔ آج کی دنیا میں جدیدیت کا مطلب ٹیکنالوجی اور سائنس ہے۔ ہماری نئی پڑھیاں اس لیے سنسار میں اسی وقت جگہ بنا سکتی ہیں جب شروع سے ہی ان کے ذہن میں اشتیاق اور تجسس کے جذبے کو اُبھارا جائے۔ نیوٹن نے جب ایک پھل دار درخت کے نیچے لیٹے ہوئے سیب کو گرتے دیکھا تو اس کی سوچ نے آگے بڑھ کر زمین کی کشش کا اصول وضع کیا تھا جو بعد میں آج کی سائنس کی بنیاد بنا۔ ایک وقت وہ بھی تھا کہ زمین کو گول کہنے والے کو یونان میں زہر کا پیالہ پینا پڑا کیوں کہ وہ ایک آسانی سندھیس کو بھٹلا رہا تھا۔ زمین تو آخر کار گول ثابت ہو گئی لیکن یونان پھڑپھڑا گیا۔

ہم اتنا بدھ نے صدیوں پہلے سائنسی مزاج کی بنیاد یہ کہہ کر رکھی تھی کہ ”کسی بات پر دشوار اس لیے مت کرو کہ میں اس کو کہہ رہا ہوں۔ نہ ہی اس لیے کرو کہ کسی شستر میں یوں لکھا ہے“ کیوں، کیا اور کیسے میں ہی سائنسی یگ کا راز چھپا ہے۔

اگر ہمارے رومانٹک شعرا آج بھی چاند میں دیوتاؤں کو ڈھونڈتے رہیں اور ہمارے دانش ور ماضی میں مستقبل کی تلاش میں اپنے پیروکاروں کو اُلجھائے رکھیں تو نقصان سائنس کا نہیں ان طبقات کا ہوتا رہے گا۔ Naipaul نے ایک دفعہ ترقی یافتہ اور پھلپری قوموں کے تصور کو سادہ زبان میں ادا کیا تھا۔ ترقی یافتہ قومیں تو موٹر کار بناتی ہیں۔ پس مانوہ قومیں صرف ان کی مرمت کے لیے ماستری پیدا کرتی ہیں اور ان کی اُڑان محدود رہ جاتی ہے۔

اگر کسی زبان کو سرکاری درجہ مل بھی جائے اور دفتری نوکریاں بھی ملنے لگیں تو روزگار کا مسئلہ تو کسی حد تک اور صرف کسی حد تک حل ہو جائے گا لیکن کوئی قوم اور کوئی زبان بولنے والے جب تک اس لکشن بچھا کو پار نہیں کر پائیں گے جس کے اُس پار ٹیکنالوجی کی دنیا بستی ہے، تو اُن کی دنیا اور نظریہ محدود ہی رہیں گے، شاید اسی لیے علامہ اقبال نے کہا تھا،

آئینِ نو سے ڈرنا طسّر کہیں پہ اڑنا
منزلِ یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

جواہر لال جی نے بار بار اس بات پر زور دیا تھا کہ جہاں ہمارے پاؤں ہمارے تہذیبی زمین میں گڑے رہیں وہاں ہمارے ذہنوں کی اڑان آسمانوں کو پھولے گی اور پھر بقول شخصے :

ذرا دعوتِ شوق گھٹنے نہ پائے
نظر آسمانوں سے ہٹنے نہ پائے

آج کے یگ کی تعمیر صرف اسکول اور کالج ہی تو نہیں کرتے۔ ذہنی اقدار میں اب میڈیا کا بھی تو بہت بڑا دخل ہے۔ ٹی۔ وی اور سیٹلائٹ نے تو زبانوں، سمجھ جی الجھنوں، سیاسی بحرانوں اور نجی رشتوں تک کی شکل و صورت بدل دی ہے۔ اس نئی صورت حال کے ساتھ کیسے نمٹا جائے؟ اس سوال کا دائرہ شاید آج کے میرے اس مضمون سے کہیں زیادہ وسیع ہے اور ایک بڑے مباحثے کا طالب ہے۔ یہ خوشی کی بات ہے کہ ڈاکٹر جین صاحب کے لگائے ہوئے اس پودے جامعہ ملیہ اسلامیہ نے خود اس چیلنج کو مقبول انداز سے قبول کیا ہے۔

یوں تو ہماری بیشتر یونیورسٹیاں کافی حد تک پُرانی لکیروں پر ہی چلتی ہیں اور جہاں انجینئرنگ کے مضامین شامل نصاب بھی ہیں وہاں بھی تخلیقی کام کی کمی ہے۔ لیکن جامعہ نے ہاس کونیٹیشن ریسرچ سنٹر کھولنے میں قابلِ قدر پہل کی ہے۔ بھلا ہر مرحوم جمال قدوائی کا اُن کی تعریف کیے بغیر میں رہ نہیں سکتا۔ اور یہ صرف اس لیے نہیں کہ اُن کی وسیع النظری نے اس سنٹر کو بنایا بلکہ اس لیے کہ انھوں نے بڑی ہمت سے اس کا نصاب اس طرح ترتیب دیا کہ وہ آج کے سماجی تقاضوں کو پورا کر سکے۔ کچھ عرصے تک اس کے ابتدائی مرحلوں میں 'جھے اس کے داخلے کے امتحانی امور سے متعلق رہنے کا موقع ملا۔ قدوائی صاحب کا زور اس پر رہتا تھا کہ یہاں داخلہ ہونے والوں کا ایک پروگرام بھی ہونا چاہیے تاکہ بعد میں وہ کمرے کا صرف بٹن ہی نہ دباتے رہیں بلکہ ذہن اور دلوں کی گہرائیوں میں اُتر کر بغیر کسی ڈر اور قہصیب کے سماجی کرداروں کی سچی تصویر پیش کر سکیں۔ اس میں اُن کو کامیابی ملی بھی۔ اس کے لیے پھر سے اس عظیم ادارے کو مبارکباد دینا چاہتا ہوں۔

جیوں جیوں اکلڑا تک میڈیا کا دائرہ بڑھتا جاتا ہے تیوں تیوں اخباروں اور رسالوں کی

دنیا سکر لیتی جاتی ہے۔ آج دنیا بھر میں وہی اخبارات اور رسالے اپنا کردار نبھا رہے ہیں جو قلمی تقاضوں اور سماجی کمزورتوں پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ ٹوٹ پھوٹ اور گراوٹ تو ہر سماج اور طبقے میں ہے۔ صحافت کی جرات کا جائزہ صرف اس کوٹی پر ہی کیا جاسکتا ہے کہ وہ خود اپنے طبقے اور ہمنوؤں کی گراوٹ کو بے نقاب کرنے میں کتنی جرات مند ہے۔ دوسرے کی آنکھ کا تنکا تو ہم سب کو نظر آتا ہے۔ لیکن اپنی آنکھ کے شہتیر کو سہلاتے رہنے سے جرات مندانہ یا معتبر صحافت پیدا نہیں ہوتی۔ آج اردو صحافت ایک بہت بڑے بحران سے دوچار ہے۔ اس کی قابل قدر تاریخ اور آزادی کی تحریک میں اس کے نمایاں رول کا اقرار تو اس کے مخالف بھی کرتے ہیں۔ کئی پڑھنے والے کے انداز فکر کو اردو زبان کے اخباروں اور رسالوں نے بدل ڈالا تھا۔ اردو کی بات تو چھوڑیے۔ میں خود اپنی داستان مختصر اُسنانا چاہتا ہوں۔

ہمارے چھوٹے سے شہر جہلم میں جواب پاکستان کا حصہ ہے آزادی کے سنگم شش کی ہوا اتنی تند نہیں تھی۔ اس کا اثر کچھ خاندانوں تک ہی محدود تھا جس میں ہم لوگ بھی شامل تھے۔ اسی دور میں وہاں ”لاپ“ اخبار کے ایک مقامی نامہ نگار تھے رام لال جی۔ اخبار کے لیے لکھنے سے کوئی روزی، روٹی کا مسئلہ تھوڑے ہی حل ہوتا تھا۔ اس کے لیے تو وہ ایک دکان میں ملازم تھے لیکن تھے آزادی کے مجاہد۔ ہر شام گرمی کے موسم میں اور دوپہر کی دھوپ میں سردیوں میں وہ اپنی دکان کے باہر بیٹھ کر اخبار میں پھپی خبریں ’ایڈیٹوریل اور تبصرے‘ اونچی آواز میں سُنا دیتے تھے۔ آہستہ آہستہ اُن کی بات سننے والوں کا دائرہ بڑھتا گیا۔ میری عمر تو چھوٹی تھی۔ کوئی دس گیارہ برس کی۔ رام لال جی کا طرز بیان تھا بہت پُر اثر۔ یہ بات میری سیاسی تعلیم کا اہم عنصر بن گئی۔ صحافت اس دور میں خاص طور پر آزادی کے سنگم شش میں شریک تھی۔ اس میں ”دکھ“ درد اور صوتیں تھیں۔ اسی لیے تو صحافتی رائے کی آزادی کو بعد میں ایک بنیادی حق مانا گیا۔

اب میں اصل موضوع کی طرف پھر واپس آتا ہوں۔ اسی دوران ہمارے یہاں لکھنؤ سے ایک اردو کا ہفتہ وار اخبار آتا تھا ”ہندوستان“۔ جی ہاں اُس کا نام جان بوجھ کر ہماری جدوجہد کی نمائندگی کرتے ہوئے ”ہندوستان“ نہ کہ ”ہندوستان“ رکھا گیا تھا۔ اس اخبار کی کئی خوبیاں تھیں۔ یہ نہ صرف سیاسی حالات پر تبصرہ کرتا تھا بلکہ گہری نظر کے ساتھ بین الاقوامی

پچیدگیوں پر بھی۔ خاص طور پر اس دوران جب گاندھی جی نے ”اچھوتوں“ کے مندر میں داخلے کے خلاف بطور پروٹسٹ کے مرن برت رکھا تھا آہستہ آہستہ یہ بات ذہن میں اترنے لگی کہ آزادی صرف سامراج سے چھٹکارے کا ہی نام نہیں ہے۔ جب تک دولت اور پھڑپھڑے طبقوں کو حق نہیں ملتا، یا دھرم اور مذہب کا آپسی ٹکراؤ ختم نہیں ہوتا، آزادی کے کھوکھلا نعرہ بن کر رہ جانے کا اندیشہ تھا۔ لیکن رویے کی تبدیلی کے لیے انگریز کے رخصت ہونے کا انتظار کرتے رہنا تو سماجی دیوالیہ پن کی نشاں ہوتی۔ اسی لیے گاندھی جی کی توجہ چاہے گاؤں سدھار کی بات ہو، یا ہری جن یوا کی، یا پھر گھریلو صنعت کی اور سب سے بڑھ کر ہندو مسلم رشتوں کی، ان سب پر ایک ہی وقت میں مرکوز تھی۔ اور اسی بناء پر اخبارات اور رسالے ان کے ساتھ اپنے رشتے قائم کر رہے تھے۔ کچھ تو ان کے سرے سے ہی غلات تھے۔ تو کچھ اپنی تشنگی ان کو ڈھونگی مان کر کرتے تھے۔ لیکن ہر ایک کو ان کے خیالات کے ساتھ اپنے کو correlate تو کرنا ہی پڑتا ہے اس وقت کے پڑھنے والے بھی ایڈیٹروں کے ساتھ اپنے رشتے اسی کے مدنظر قائم کرتے تھے۔ آگے چل کر جب ملک کی تقسیم اور دوقومی نظریہ سامنے آیا تو صحافت کی دنیا اور خاص کر اردو زبان کے اخبارات بھی دوزمروں میں مٹ گئے۔ یہ بد قسمتی کی بات تھی کہ آزادی پرست اور ملک کی ایجتا کے طنزدار اردو اخبار تعداد میں کم تھے گو اخلاقی طور پر قد آور تھے۔

جب بگڑال کیٹی اُڑ، صحافت اور اس کی مشکلات پر غور کر رہی تھی، تو یہ جان کر خوش بھی ہوئی اور حیرانی بھی کہ اردو کے اخبار اور رسالے سب سے زیادہ چھپتے ہیں۔ انگریزی زبان کو ہتھکڑیہ اور سارے ملک میں شاید ہی کوئی علاقہ یا ریاست ہو جہاں اس زبان کی صحافت کا کوئی نہ کوئی نمونہ ملتا ہو۔ ان کو بڑھاوا دینے کے لیے اور ان کو سہولتیں میسر کروانے کے لیے کیٹی نے سفارشات تو کی ہیں لیکن ان پر عمل نہیں ہوا۔ پھر بھی تعداد میں اتنے زیادہ ہونے کے باوجود ان اخبارات کی اشاعت اتنی نہیں جس کو کسی معیاری کانٹے پر تول جاسکے۔ اس میں صاحب اقتدار لوگوں کا دوست تو ہے ہی لیکن خود صحافیوں کی کوتاہ بینی بھی شامل ہے۔

اب تو کشمیر کے حالات ایک دردناک دور سے گزر رہے ہیں۔ لیکن اس سے پہلے کے دور میں جب وزارت اطلاعات کی ذمہ داری مجھ پر تھی، میں نے کوشش کی تھی کہ کشمیر کے اخبارات کو

رسل و رسائل کی مشکلات سے نکالا جائے۔ ناکامی اس لیے ہوئی کہ وہاں کے چھپنے والے اُردو کے اخبارات کو P.T.I. اور U.N.I. کی دی ہوئی خبروں میں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ گوان کی ادائیگی کا تقریباً پورا بوجھ میں نے سرکار پر ڈال دیا تھا۔ وہ خیر کم اور تبصرہ زیادہ کے اصول کو مانتے تھے۔ یہ بذاتِ خود شاید ایک تبصرہ ہے کہ آج ملک بھر میں ہماری اس زبان کے معیاری اخباروں کی تعداد زیادہ نہیں ہے۔ بڑے اور چھوٹے اخبار کو چاہئے کہ انداز اس کی اشاعت پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ اس کی گہرائی اور وسیع النظری پر ہوتا ہے۔ آیا اس کے پڑھنے والوں کی ذہنی سطح میں ترقی ہوتی ہے یا ان کی سوچ ماضی کے مسئلوں کو سمجھانے اور تشریح کرنے میں ہی الجھ کر رہ جاتی ہے۔ میڈیا کو میں تعلیمی ادارے کے ذمے میں رکھتا ہوں کیونکہ یہ سوشل ڈسٹریبوشن رکھتا ہے۔ بد قسمتی سے اس روشن نظری میں کمی اب صرف اخباروں اور خاص کر اُردو یا باقی دیسی بھاشاؤں تک ہی محدود نہیں رہی۔ سرکاری ادارے کوئی نئی روش دکھانے سے تو دور رہے، خود منافع خوری کی لغت میں مبتلا ہیں۔

ہندوستان: ریڈیو اور ٹی وی اشتہار بازی کے ذریعے روپیہ کمانے کے لیے نہیں بنائے گئے تھے۔ آہستہ آہستہ اطلاعات اور نشریات کی ذرات اب سرکاری خزانے کو بھرنے کا ذریعہ بن گئی ہے، کیوں کہ مشہور ترین ہلکے پھلکے بے فوق پروگراموں کی ہی سرپرستی کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے آہستہ آہستہ ٹی وی گھٹیا فلموں، میڈیا بن گیا ہے۔ تشدد، بیہودگی، گلیمر گھروں کی چار دیواری توڑ کر اندر گھس آئے ہیں تو ان حالات میں بچارے اچھے اسکول بھی اپنے کو بے بس پاتے ہیں اور والدین کا اپنا ادویہ اور سوچ کی اُڑان خود ہی جب عقیدہ ہو جائے تو وہ اپنے ساتھ بیٹھے بچوں کو کس طرح اچھی کت میں پڑھنے یا کوئی تعمیری کہانی سننے کی طرف راغب کریں۔

چند سال پہلے میں نے راجیہ سبھا میں سرکار کو صلاح دی تھی کہ بدلتے ہوئے حالات کا کلی طور پر جائزہ لینے کے لیے ایک میڈیا کمیشن نامزد کیا جائے اور اس سے بھی زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ انگلستان کی طرح ہمارے یہاں بھی ایک Council for safeguarding taste in the media بنائی جائے جہاں ہر قسم کی

depravity کے متعلق شکایت کی جاسکے۔ آج کے سیٹلائٹ یگ میں یہ اشد ضروری ہو گیا ہے کہ ایک دفعہ پھر سے سرکار اور دانش ور مل کر دیش کی media policy کے مقاصد کی تشریح کریں۔

آج سے کچھ برسوں پہلے تک تو ہماری شکایت تھی کہ باہر سے درآمد خبریں ہمارے اخباروں پر چھپا جاتی ہیں اور اس طرح ہماری سوچ اور ذہنی ترقی میں غل ہوتی ہیں۔ اب بات بہت بڑھ گئی ہے اور ہمارا پورا سماج ایک کلچرل حملے سے دوچار ہے۔ ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے رہنے بہنے کے ڈھنگ، موسیقی، رقص، طرز گفتگو تیزی سے بدل رہے ہیں۔

کچھ برس پہلے کینیڈا کے ایک دانش ور نے مجھ سے Unesco میں کہا تھا کہ امریکہ سے قربت نے ہماری اپنی شناخت کو کھوکھلا کر دیا ہے۔ ایک تو سانجھی انگریزی زبان دوسرے نیویارک کے کئی ریڈیو، فلم اور ٹی۔ وی کی شکستیں۔ ہمارا اپنا کچھ نہیں بچا۔ کچھ ہی دنوں بعد کینیڈا کی پارلیمنٹ نے Cultural Commission قائم کیا تاکہ دانشوروں کے ساتھ بیٹھ کر وہ تہذیب و ثقافت کو درپیش غمگیناؤں کا جائزہ لے سکے اور آئندہ صدی کے لیے اُن راستوں کی نشان دہی کرے جس سے کینیڈین شناخت اندرونی طور پر اور اس کا نصب العین بیرونی طور پر متعین ہو سکے۔ کچھ اسی طرح کا راستہ ہم کو بھی اپنانا پڑے گا۔ محض خالی ٹعرے لگانے سے تو یہ اُلجھنیں سلجھنے سے رہیں۔ اور نہ ہی کسی قسم کی زبان بندی یا رکاوٹوں سے مسائل حل ہوں گے۔ ہر ملے جملے اور Diverse سماج کے تہذیبی مسئلے گھیر ہوتے ہیں۔ اسی لیے تو تہذیبی اوتار کٹھن کام ہوتا ہے۔

ہماری کلچرل پالیسی کا تہذیبی نشانہ تو وحدت میں کثرت ہے۔ اس جستجو کا مقصد اُن تمام شناختوں کو جو چاہے مذہبی ہوں یا لسانی، نسلی، توانائی تو دیتا ہے، ساتھ ہی ساتھ اُن میں ہم آہنگی اور ہم رنگی بھی لاتا ہے تاکہ وقت کے تغیرات کو کوئی قوم بل جسل کر پورا کر سکے۔

جو اہر لال جی ہمیشہ رویے کی بنیادی تبدیلیوں پر زور دیتے تھے۔ اس لیے نہیں کہ اپنی بھیجتا یا تمدنی قدروں سے پرے ہو جائیں بلکہ اُن قدروں کے اس بنیادی اشارے کو

سمجھیں کہ بدلنے اور adjust کرنے میں تہذیبی کمزوری نہیں بلکہ سماج میں توانائی آتی ہے۔ ہمارے مشترک کلچر کا ارتقاء اسی طرح تو ہوا ہے۔ عوام کے آپسی میل جول، نئے نئے رشتے، رہنے بہنے کے ڈھنگ اور کھانے پینے کی عاداتیں بدلتی ہیں۔ اس کی کئی زندہ مثالیں تو ہم آج بھی آنکھوں کے سامنے دیکھ رہے ہیں۔ کون آج سے چند برس پہلے تک کافی پیتا تھا یا اڈلی دوسا کھاتا تھا۔ یا ہمارے ساتھ میں کس نے نان گوشت اور چپاتی کو گھر دے میں آنے دیا تھا۔ میں نے خود کافی وغیرہ پہلی دفعہ ۱۹۴۰ء میں ناگ پور میں دیکھی تھی۔ بعد میں تو شمالی ہندوستان میں جب کافی ہاؤس کھلنے لگے تو ہندوستانیوں کے تصور کو بھی دست ملنے لگی۔ سب کچھ مل سٹلے سرکاری سطح پر تو مل ہونے سے رہے۔ عوامی سطح پر آپسی میل جول سے لوگ راستے نکال لیتے ہیں۔ اس سے نئی بولیاں اور طرز گفتگو پیدا ہو جاتی ہے۔

اتر پردیش اور بہار کے اردو بولنے والے آج پنجاب والوں کو کئی لفظ نئے رہے ہیں اور ان کے بولنے چالنے کے ڈھنگ کو اپنے میں سمجھ رہے ہیں۔ اب لدھیانہ میں کھنوی زبان کی چستی اور دوآبہ کی ٹھٹھ پنجابی دونوں کی شکل بدل رہی ہے۔ آخر کار دیشالی یا بہار کے مکدھی بھاشی کسان کو نکودر کے نمونہ سردار جی سے روزی کا بھاؤ ملے کرنا ہے۔ تو وہ آپ ہی ایک نئے قسم کے انوکھے لفظ بنا لیتا ہے۔ اور سرداری جی کس دلچسپ ڈھنگ سے اس کو ڈھوڑ ڈنگر باندھنے کے لیے کہتی ہیں۔ یہ دلچسپی کا موضوع ہے۔ یہ جان کر آپ کو حیرانی ہوگی کہ آج بھی جالندھر اور انبالہ سے شائع ہونے والے اردو اخبار ”ہند ساچار“ کا سرکولیشن شاید باقی کے اردو اخباروں سے کہیں زیادہ ہے۔

یہ اخبار کون لوگ پڑھتے ہیں۔ کچھ تو خیر اُس پیر صی کے لوگ ہیں جو ترک وطن کر کے آئے تھے۔ لیکن وہ تو دراصلتی دھوپ ہیں۔ زیادہ وہ ہیں جو کان پور، رام پور اور گوردھ پور سے آکر بسے ہیں۔ اُن کو بھی تو اردو کے ذریعے اپنے شہر اور پردیش کے حالات سے باخبر رہنا ہے۔ وہی بات جو صدیوں پہلے امیر خسرو نے کہی تھی :

زبان یار من ترک من ترک ز منی دامن

وقت کے تقاضے کبھی منہ نہیں ہوتے۔ وہ تو بہتے دریا ہیں۔ اُن میں اپنی ناؤ کو خوش پہلو

۱۹۴

سے کھیتے رہنے والی قومیں ہی تو زندہ اور پایندہ رہتی ہیں۔

بات ذرا لمبی ہو چلی ہے لیکن رہنمائی کے لیے ہمیں پھر سے ذاکر حسین صاحب کی طرف دیکھنا چاہیے۔ ذاکر صاحب کم گو تھے لیکن جس صفائی اور سادگی کے ساتھ وہ پیچیدہ مسئلوں پر بات کہتے تھے وہ قابلِ تقلید ہے۔ انھوں نے قومی یک جہتی کے متعلق دشواریاں گزوائی بھی تھیں۔ راستے بھٹائے بھی تھے۔ اسی لیے اُن کے اپنے ہی شعر پر میں اس خطبے کو ختم کروں گا:

ماتا ہجوم درد بھی ہے مجزؤ زندگی

پُرکیت زندگی نہ ہستی زندگی تو ہے

بلند اس کے ذکر سے نفرت نہ کیجیے

◆◆ ذاکر شکستہ حال ہستی آدمی تو ہے

ذاکر صاحب پر تین نظمیں

لے احمد مسرور

ذاکر صاحب پر یہ تین نظمیں مختلف اوقات میں لکھی گئیں۔ پہلی ۱۹۳۹ء میں۔ دوسری ۱۹۴۹ء میں اور تیسری ۱۹۵۲ء میں۔ جب دوسری جنگ عظیم شروع ستمبر ۱۹۳۹ء میں پھڑی تو ذاکر صاحب علاج کے لیے جرمنی میں تھے۔ ان کا قیام ٹوبنگن Tubingen میں تھا جو جنوبی جرمنی کی سرحد کے قریب ایک مشہور صحت گاہ ہے۔ یہاں کی یونیورسٹی بھی مشہور ہے۔ چند مہینے گزر گئے تو انھیں وطن واپسی کی منکر ہوئی۔ کسی طرح سرحد تک پہنچے۔ جنوبی جرمنی سے ایک جھیل کے ذریعے سوئزرلینڈ جاسکتے ہیں۔ چونکہ ہندوستان اسی وقت برطانیہ کے زیر نگین تھا اور انگلستان اور جرمنی میں جنگ شروع ہو چکی تھی۔ گو اس وقت فوجی سرگرمی مشرق میں پولینڈ کی طرف تھی، مگر اس کا قوی امکان تھا کہ ذاکر صاحب کو گرفتار کر لیا جائے۔ وہ بہر حال ایٹمر کی سرحدی پولیس کو کسی طرح اس بات پر راضی کرنے میں کامیاب ہو گئے کہ انھیں واپس جرمنی نہ بھیجا جائے اور سوئزرلینڈ میں زیر نگرانی رکھا جائے۔ غرض سوئزرلینڈ کے شہر جنیوا میں کئی ہفتے قیام کر کے وہ آب دوزوں سے بچتے بچاتے جنگ شروع ہونے کے کوئی چھ سات ہفتے بعد ایک بحری جہاز سے بمبئی پہنچے۔ کچھ دن وہیں قیام کے بعد علی گڑھ آئے تو اجاب کی طرف سے سوئمنگ باٹھ کے لان پر انھیں استقبال دیا گیا۔ اس میں رشید صاحب نے تقریر کی تھی اور میں نے سبیل نظم پڑھی تھی۔ نظم کا عنوان تھا ”مرد درویش“۔ یہ اقبال کے ایک شعر سے لیا گیا تھا۔

مردِ درویش

زمانہ جس کی تلاش میں تھا، یہی ہے ہمدرد مردوانا
 نگاہ ہے جس کی عارمانہ، مزاج جس کا قلندرانہ
 جلال بھی ہے جمال بھی ہے، یہ شخصیت کا کمال کیسے
 خیال میں، بھیلیاں پر افشاں، لبوں پر اک دلربا ترانہ
 وہ جس کا دستور حق پسندی، وہ جس کا آئین درد مندی
 وہ جس کے ایثار بے کراں کا ہے معترف آج تک زمانہ
 وہ جس کی چشم سارہ میں نے فلک بھی دکھیا جہاں بھی دیکھے
 پسند لے دے کے اُس کو آیا مگر اپنا ہی آشیانہ
 جن بھی آتش نشان بھی دیکھے، نئے نئے آتیاں بھی دیکھے
 کہیں سنی داستانِ انجم کہیں سنا جنگ کا ترانہ
 کنارِ ساحل سے کون دیکھے، سکوتِ ساحل سے کون سمجھے
 کسی کا موجوں سے جنگ کرنا، کسی کا طوفان کو آزمانہ
 یہ بزم ابھی آشنا نہیں ہے، مگر ابھی خوں ہوا نہیں ہے
 ابھی معنی نے ہلکے ہلکے سہروں میں پھیرا ہے اک ترانہ
 ”ہوا ہے گو تند و تیز لیکن چراغ اپنا جلارہا ہے
 وہ مردِ درویش، جس کو حق نے دیے ہیں اندازِ خسروانہ“

یہ نظم بہت پسند کی گئی تھی اور کئی سال تک جامعہ اور علی گڑھ کی ادبی محفلوں میں
 سنائی گئی تھی جس عسکری نے الرآباد سے ”میری بہترین نظم“ کے عنوان سے ایک مجموعہ کچھ
 جدید شاعروں کی نظموں کا غائباً ۱۹۴۰ء یا ۱۹۴۱ء میں شائع کیا تھا۔ اس میں یہ نظم شامل تھی۔
 میرے کسی مجموعے میں نہیں ہے۔

دوسری نظم ہفتہ وار اخبار "نئی روشنی" میں ۱۹۴۹ء میں شائع ہوئی تھی جس کے ایڈیٹر ماجرین تھے۔ یہ بھی ڈاکر صاحب کی یورپ سے واپسی پر لکھی گئی تھی۔ ڈاکر صاحب کی آنکھوں میں اکثر تکلیف رہتی تھی۔ اس کے علاج کے لیے وہ یورپ گئے ہوئے تھے۔ ۱۹۴۷ء کا وہ واقعہ گزر چکا تھا جس میں جالندھر کے آپریشن پر ڈاکر صاحب کی جان کو خطرہ تھا اور ایک ہندو مداح اور ایک سکھ کپتان کی بروقت مدد سے ان کی جان بچی تھی۔ پھر وہ دہلی میں فسادات کے بعد پناہ گزینوں کی دیکھ بھال میں مصروف ہو گئے تھے۔ خود جامعہ پر بھی خاص سخت وقت گزر گیا تھا۔ بہر حال جب آنکھوں کی تکلیف بڑھی تو آپریشن کے لیے یورپ گئے۔ جب کاماب آپریشن کے بعد صحت یاب ہو کر واپس آئے تو میری یہ نظم "نئی روشنی" میں شائع ہوئی۔

ڈاکر صاحب کی واپسی پر

صد شکر اپنا مرد قلندر بھر آگیا
 صحرا سے تازہ دولتِ عرفاں لیے ہوئے
 آنکھوں میں عزم کو کہنی کی جلا لیتیں
 باتوں میں ٹھٹھ صبح بہاراں لیے ہوئے
 افسردگی کے دور میں اُمید کی کرن
 تاریکیوں میں شمعِ نروزاں لیے ہوئے

جذبہ! جسے کپل نہ سکا کوئی بھی ستم
 شعلہ! جو آنکھوں سے بھی دم نہ ہو سکا
 دیوانگی کے رقص ہو کی ترنگ میں
 انسانیت پر جس کا یقیں کم نہ ہو سکا

ہر برق تازہ شمع سیر خانہ بن گئی
دل وقف خود نسر بی ماتم نہ ہو سکا
سوز نفس کی آنج بھجائے نہ بچھ سکی
خون جگر کا نقش تھا 'مدھم نہ ہو سکا

محفل پہ آج موت کا سایہ ضرور ہے
تیری جہیں سے نور شاں زندگی تو ہے
ذہنوں پہ بھیا گیا ہے اندھیرا تو کیا ہوا
بہم تری نظر میں ابھی روشنی تو ہے
مرشد کی واپسی پہ یہ حاضر ہیں چند شعر

بے رنگ دلو ہیں پھول، مگر تازگی تو ہے
تیسری نظم ۱۹۵۲ء میں کہی گئی۔ ذاکر صاحب اس زمانے میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے
وائس چانسلر تھے۔ اس وقت یونیورسٹی کا وہ ایٹ زیر بحث تھا جو اگلے سال ۱۹۵۳ء میں پاس ہوا۔
اس ایٹ میں دو اہم تبدیلیاں کی گئی تھیں ایک تو یہ کہ کورٹ اور ایگزیکٹو کونسل میں غیر مسلم حضرات
بھی ممبر ہو سکتے تھے، دوسرے وائس چانسلر اور اغازی خازن کے انتخاب کا حق کورٹ کے بجائے ایگزیکٹو
کونسل کو دے دیا گیا تھا۔ اس نظم میں ذاکر صاحب کی شخصیت سے متعلق اشعار کے علاوہ ان کے توسط
سے نئے علی گڑھ کے لیے ایک پیام بھی تھا۔ پیام میں علی گڑھ کے کردار اور قومی نقطہ نظر دونوں پر
اصرار تھا۔ نظم یہ ہے۔ یہ میرے محبوبے ذوقِ جنوں میں شامل ہے۔

نئے علی گڑھ سے خطاب

(ذاکر صاحب کے توسط سے)

اے کہ کروں سے تری اپنے سیر خانے میں چاند کا نور ستاروں کی چمک باقی ہے
لالہ کا رمی سے تری، بادِ خزاں کے باوصف اپنے دیرانے میں پھولوں کی کہک باقی ہے

تری تلخ نوائی ہے کہ گمراہوں میں
اپنی منزل پہ پہنچنے کی لاک باقی ہے
دن سمجھے ترے پُر سوز تخیل کے سوا
اب بھی برباب میں شعلوں کی لپک باقی ہے

لہو جس میں تب و تاب نفس سے تیرے
دیکھ ایوانِ حکومت میں چراغاں نہ بنے
بگ ہر شمع کو فناؤں پہنا دیتے ہیں
شعلہ اپنا بھی چراغ تہہ دالماں نہ بنے
بگ ہر سنگ میں جو لعل و گہر بنتا تھا
وہ شرارہ بھی کہیں شمعِ شبستاں نہ بنے
دج جو کرتی تھی ہر موڑ پہ طوفاں تخلیق
کسی گلزار کی اک جوئے خراماں نہ بنے

ہند کے جسلوہ صدر نگ کا ہے پاس ضرور
اس میں سوزِ عرب و حسنِ عجم یاد رہے
کارواںِ منزل نو کے لیے ہو گرم سفر
اپنی تہذیب کا بھی نقشِ قدم یاد رہے
بنِ علم و ادب میں نئی کلیوں کے حضور
میر و غالب کے ٹنگوؤں کا بھرم یاد رہے
وہوں عظمتِ شاہی کے حسیں افسانے
گر رہے یاد تو جہور کا غم یاد رہے
رہے حسانہ اہر اک زندہ پہ اب باز رہے
پینے دالوں کا مگر پھر بھی اک انداز رہے

از القلم سر

اسے شمارے میں

اندر کارگزار	ذاکر حسین	آل احمد سرور
خواجہ احمد فاروقی	خلیق احمد نظامی	مشیر الحسن
ڈاکٹر سلامت اللہ	سابق پرنسپل ٹیچرز ٹریننگ کالج، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
جناب سودا الحق	سابق استاد، شعبہ تعلیم، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
پروفیسر مجیب رضوی	سابق صدر، شعبہ ہندی، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
تجمل حسین خاں	ایڈیٹوریل اسسٹنٹ، رسالہ جامعہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ	
سہیل احمد فاروقی		

اگلے شمارے میں

پروفیسر آل احمد سرور، محمد حسن عسکری، باقر مہدی، پروفیسر جعفر رضا،
قاضی عید الرحمن ہاشمی، سہیل احمد فاروقی، تجمل حسین خاں اور دوسرے

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم خفگی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلسات

لفٹیننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم، اے وی ایس ایم، وی آر سی (ریٹائرڈ)

جلد نمبر ۹۲	پروفیسر مسعود حسین
نمبر نمبر ۹۰۸، ۷	پروفیسر سید مقبول احمد
جولائی، اگست، ستمبر ۱۹۹۷ء	ڈاکٹر سلامت اللہ
اس شمارے کی قیمت ۳۵ روپے	پروفیسر مشیر الحسن
سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے	پروفیسر محیب رضوی
” (غیر ملک سے) ۳۰ امریکی ڈالر	جناب عبداللطیف اعظمی
حیاتی رکنیت (اندرون ملک) ۵۰۰ روپے	
” (غیر ملک سے) ۱۵۰ امریکی ڈالر	ادبی معادن - تجل حسین خاں
	خوشنویس : ایس۔ ایم۔ منظر الہ آبادی

رسالہ جامعہ

— پتہ —

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع : ماسٹر عبداللطیف اعظمی مطبوعہ : لبرٹی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

۵

اداریہ

مسائل

۷

سید حامد

احساب

۱۵

سید عبدالباری

ادب میں توازن و عدم توازن

منظرنامہ

۳۰

آل احمد سرور

ذکر ملا صاحب کا

۳۴

سہیل احمد فاروقی

نصرت فتح علی خاں

معاشرت

۴۰

جعفر رضا

ہندستان میں عزاداری کے ابتدائی نقوش
اور اردو کے اولین مرثی

ادبیات

۶۱

باقر مہدی

میر تقی میر اور ہم

۷۴

ابوالکلام قاسمی

کلام انیس میں پیکر تراشی کا نظام

۸۹

عبید الرحمن راشی

تخلیقی فکر اور حدود امکانات

○

- ۹۷ ڈاکٹر عابد حسین کی ڈراما نگاری
 ۱۱۰ غلیم اثان صدیقی
 تجل حسین خاں ڈاکٹر واکر حسین پتوں کے ادیب کی حیثیت سے

تفصیلی مطالعے

- ۱۲۴ پانچویں جہت سے رہائی
 رضی عابدی/ ترجمہ: محمد عارف
 ۱۳۰ اکرام اللہ کا ناول گرگِ شب
 امتیاز احمد
 ۱۴۰ مسدس حالی کا تنقیدی مطالعہ
 ارشد سراج ارشد

تاریخ و تحقیق

- ۱۴۳ اُردو صحافت میں مولوی بشیر الدین کا حصہ
 مجیب انشرف
 ۱۹۰ مرقع شعراء: چند مباحث
 معین الدین شاہین اجیری
 ۲۰۱ تحریکِ خلافت، ایک مطالعہ
 نثار احمد

جامعہ آرکائیوز سے

- ۲۱۴ شفیع الدین نیر کا ایک یادگار خط
 شفیع الدین نیر

کتابیں

- ۲۱۹ دیوان یقین دہلوی مرتبہ: فرحت فاطمہ مبصر: شارب روو دہلوی
 ۲۲۳ حدیثِ دل مصنف: سید نور الدین انور مبصر: تجل حسین خاں
 ۲۲۴ ناگپور کا مسلم معاشرہ مصنف: شرف الدین راعل مبصر: تجل حسین خاں
 ۲۲۶ اُس کے لیے مصنف: بانو سرتاج مبصر: تجل حسین خاں
 ۲۲۷ فارسی میں ہندی الفاظ مرتب: عبد الرشید مبصر: سہیل احمد فاروقی
 ۲۲۹ اُردو نثر میر انیس کے بعد مرتب: بیٹا ہر حسین کاظمی مبصر: سہیل احمد فاروقی

اداسی

گئے وقتوں کی ایک یادگار، جامعہ ملیہ اسلامیہ کی روایات کے ایک خاموش ترہان سید مجتبیٰ حسین زیدی ۱۹ اگست ۱۹۹۷ء کو رخصت ہو گئے۔

مجتبیٰ صاحب نے اپنی ساری زندگی جامعہ کے لیے وقف کر دی تھی۔ مختلف حیثیتوں سے جامعہ میں کام کرتے رہے، درس و تدریس سے لے کر انتظامی امور تک، مجتبیٰ صاحب کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

وہ جامعہ کے خازن، جامعہ کی تعمیرات کے انچارج، ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے سکریٹری اور جامعہ کی مختلف مجالس کے رکن رہے۔ جامعہ کی ترقی کے کسی مضبوطی سے متعلق ہے۔ جامعہ کے حیاتی اراکین میں وہ آخری شخص تھے۔ انتقال سے چند روز پہلے تک اپنے معمول کے مطابق زندگی گزارتے رہے۔ ان کا ایک معمول جامعہ کے طبسوں میں بڑی پابندی کے ساتھ شریک ہونا بھی تھا، مجلس منتظرہ کی ایک میٹنگ میں بھی وہ تشریف لائے۔ ان کی موجودگی میں حال میں اپنے ماضی کی موجودگی اور اس کی معنویت کا احساس دلاتی تھی، مجتبیٰ صاحب کی طبیعت میں سا دگی، حسرتی، شفقت اور وضعداری بہت تھی۔ اپنی روش پر آخری دم تک قائم رہے۔ کم بولتے تھے، مگر دو ٹوک فیصلے کرتے تھے، گفتگو میں نہ تو کبھی آواز اونچی ہوتی تھی، نہ ہجرت ہوتا تھا، لیکن معاملہ اصولوں کا ہو تو کوئی رعایت بھی نہیں برتتے تھے، ایسی کھری شخصیتیں اب بہت کم دیکھنے میں آتی ہیں۔

ایسا س احمد گدی، خانزادیا کے مصنف جنہیں پچھلا سا ہفتہ اکادمی انعام پیش کیا گیا تھا، چند روز کی بیماری کے بعد اچانک چل بسے۔ وہ بہت باکمال لکھنے والے تھے۔ اُن کا یہ ناول اور ایک سفر نامہ، سابق مشرقی پاکستان کا، ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ ان کے معاشی حالات کبھی بھی ایسے نہیں رہے کہ وہ آسودگی کی زندگی گزار سکتے۔ لیکن مزاج میں قناعت پسند اور بے نیازی بہت تھی۔ انہوں نے ایک سچے اور دیانت دار تخلیقی آدمی کی زندگی گزاری اور ایک کاروباری معاشرے اور کاروباری عہد میں سانس لیتے ہوئے بھی قلم کی حرمت قائم رکھی۔ ایسا احمد گدی مرحوم کا اس طرح ناوقت اُٹھ جانا، ہماری زبان اور ادب کا بہت بڑا نقصان ہے۔ ہم ان مرحومین کے لیے دعائے مغفرت کرتے ہیں۔

شمیم حنفی

احتساب

ستید حامد

گزشتہ نصف صدی میں ہندوستان نے ترقی کی ہوش رُبا منزلیں طے کیں، لیکن برہمنی سے مادی ترقی کا ساتھ اخلاقی تنزل نے نہ دیا۔ یہ ایک طویل داستان ہے۔ جہاں تک ہندوستانی مسلمانوں کا تعلق ہے وہ مادی ترقی میں اپنے اہل وطن کا ساتھ نہ دے سکے لیکن اخلاقی تنزل میں ان سے آگے نکل گئے۔ یہ بات اتنی ہی دردناک ہے جتنی حیرت انگیز کہ وہ اُمت جس کا دستور حیات اتنا واضح ہے جو اتحاد، ایثار، حصولِ علم، خدمت، حرکت اور ریاضت کے لیے مکلف ہے اور جس کے لیے جواب دہی سے کوئی مفر ہے ہی نہیں، وہ جہالت، خود غرضی، نفسانیت، کاہلی، کم کوشی، تن آسانی اور غناء جگرگی کے لیے بزنام ہو گئی ہے اور زندگی کے بیشتر شعبوں میں اپنے اہل وطن سے پیچھے رہ گئی ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی پسماندگی میں ایک طرف حکومت اور اکثریت کا ہاتھ ہے تو دوسری طرف خود ان کا۔ انیسویں صدی عیسوی کی چھٹی دہائی سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات، برطانوی ”پھوٹ ڈالو اور راج کرو“ کے طلسم کے تحت بگڑنے شروع ہو گئے اور ملک کے بھروسے کے وقت اپنے اُبال کو پہنچ گئے۔ ہندوؤں کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی کہ مسلمان بھارت کی تقسیم کے ذمے دار ہیں۔ عداوت کو ان خونریزیوں سے شہ ملی جو سرحد کے دونوں طرف ہوتی رہیں۔ ہندوستان میں مسلمان شبہ کی نظر سے دیکھے جانے لگے۔ سرکاری کمرپیاریوں کی زیادتیوں

اور نا انصافیوں اور فرقہ وارانہ کشت و خون نے مسلمانوں کو سلامتی کے احساس اور اعتماد سے محروم کر دیا۔ ایسی حالت میں جب جان و مال اور عزت و آبرو اور سلامتی اور عافیت خطرے میں ہوں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی۔ غریب مسلمان گھٹتے رہے، کڑھتے، زخم جاتے رہے۔ اُن کا حوصلہ ٹوٹ گیا، یکسوئی بکھر گئی۔ پڑھے لکھے نوجوانوں کو جب نوکریاں نہیں ملیں تو انھوں نے راہ فرار اختیار کی۔ روزگار کے دروازے پر دستک دے کر جب وہ نامراد لوٹتے تو بالآخر تنگ آکر، یایوس ہو کر پاکستان کا رخ کرتے۔ وہ جسم اور جان کے رختے کو برقرار رکھنے کے لیے اور عزت کی زندگی گزارنے کے لیے ترک وطن کرتے تو ان پر تو الزام آتا ہی مسلمانوں کی اس کثیر آبادی پر بھی جس نے کبھی وطن چھوڑنے کا تصور بھی نہیں کیا، تہمت دھری جاتی کہ یہ دیش دروہی ہیں، وطن کے ساتھ وفاداری سے انھیں کوئی سروکار نہیں، ان کا دل پاکستان میں اٹکا ہوا ہے۔ ایک سوچی سمجھی پالیسی کے تحت ملازمتوں کے دروازے ان پر بند کر دئے گئے۔ اُن کا دل حصول علم سے اور اُچاٹ ہو گیا۔ اعلیٰ پیشوں جیسے 'ڈاکٹری'، 'وکالت'، انجینئرنگ، اکاؤنٹنسی، تدریس، صحافت، سائنس، مینیجمنٹ میں امتیاز کے ساتھ داخلہ ان کے خواب و خیال سے دور ہو گیا۔ اس دُرگت کو دیکھ کر بے دروہوں نے کہنا شروع کیا کہ مسلمان قومی دھارے الگ ہو گئے ہیں۔ ان میں یہ ہمت بھی نہیں رہی کہ جواب میں یہ سوال کرتے کہ "ہمیں قومی دھارا میں داخل ہونے سے روکا کس نے ہے؟ ایک طرف راستہ روکتے ہو دوسری طرف کہتے ہو کہ رک کیوں گئے، اندر کیوں نہیں آتے، قومی یکجہتی کی بات کرتے ہو، جہت، ہم پر مسدود کرنے کے بعد کہتے ہو کہ ہم نے ملک کے دو ٹکڑے کر دئے اور یہ بھول جاتے ہو کہ وہ حالات کیا تھے جس نے ہم میں سے کچھ کو اس مطالبے پر مجبور کر دیا، یہ بھی تمہیں یاد نہیں رہا کہ یہ بڑا رہ تمہارے رہناؤں کی منظوری سے ہوا اور وہ ہٹ دھری جس نے تقسیم کو ناگزیر بنادیا ایک طرف نہیں تھی اور صدی کی دوسری دہائی میں اسی تمہارے یہاں بعض حلقوں میں اس کے امکانات پر اطمینان کے ساتھ غور ہونے لگا تھا۔"

لیکن سراسیمگی اور زبان بندی نے مسلمانوں کی قیادت کو یہ سب کچھ کہنے سے روک دیا۔ یہ قیادت سہمی ہوئی اور خوف زدہ تھی۔ ترجاؤں میں جو زیادہ بڑا تھا اس کے دل میں خوف بھی

زیادہ تھا۔ یوں بھی مرے پر سوؤں لگانے میں جانا کیا ہے، بہر حال ایک ارزاں سکون یہ کہہ کر حاصل ہو ہی جاتا ہے کہ ”ہم نے نہ کہا تھا“ یا ”اگر ہماری بات سنتے تو اس دشمن کو نہ پہنچتے۔“ جنوں پر مرہم رکھنے کے بجائے انھیں گریزا، خواہ مصلحت وقت کچھ بھی ہو، بے کام بے دردی کا۔ خون کے تہہ خانے سے جو لوگ ہمت کر کے نکلے وہ مرعوبیت کا شکار ہوئے۔ ان میں دانشوران جامعہ کی وہ تشلیک بھی شامل ہے جس نے ایتار کو شمار بنایا اور گرانقدر تعلیمی خدمات انجام دیں۔ سراسیمگی سے مرعوبیت کا سفر کوئی پچیس سال میں طے ہوا۔ یہ تھی ہماری قیادت کی بات جو اب پیچھے مڑ کر دیکھیے تو کوتاہ قامت نظر آتی ہے۔ بعض اوقات جب حالات مہول سے ہٹے ہوئے ہوں تو انسان پیشروؤں کی ”روسیا ہی“ میں اپنی سرخروئی دیکھنے لگتا ہے، دوسروں کی قدح میں اپنی مدح کے پہلو نکال لیتا ہے۔ پُر آشوب ایام میں اس وضع کی ترجیح خود ستائی کو لوگ اپنے اوپر جاز کر لیتے ہیں۔ اتنے حاصل کے بعد ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ ہمارے رہنماؤں نے مسلمانوں کو بھرتی اور ہم آہنگی کی راہ دکھانے کے ساتھ ساتھ ان کے دلوں سے خطا کا احساس نکالنے کی کوشش کیوں نہیں کی۔ ان میں سے کوئی جیالایکوں نہیں اٹھا۔ اسباب بغاوت ہند کی طرح اسباب تقسیم ہند لکھنے کے لیے؟ وہ دودھ کا دودھ پانی کا پانی الگ کر دیتا۔ دراصل اس سے بڑی اور ہلاکت آفریں غلطی کوئی نہیں کہ ایک قوم کی قوم کی نفسیات کو خطا کار بنایا جائے۔ لاریب جو خطا ہوا اسے تسلیم کیجیے، لیکن دوسروں کی خطاؤں کو بھی اوڑھ لینا کیسا ضرور؟ اسباب و عوامل کی پیچیدہ کاری سے صحت نظر کیجیے گا تو ہمیشہ غلط نتائج نکالیے گا۔ چنانچہ ہندوستانی مسلمان نے ۱۹۴۷ء سے ۱۹۶۲ء تک یعنی آزادی کے پہلے پچاس سالوں کے نصف اول میں دوہری مار کھائی۔ باہر سے ان پر شہرہ اور ظلم ہوا جس نے ان کے اوسان خطا کر دیے۔ اندر سے انھیں یہ احساس کھائے جا رہا تھا کہ انھوں نے اپنے وطن کی سالمیت پر ضرب لگائی اور اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ خارجی قوتوں اور داخلی خلفشار نے انھیں اس کیسوی، ثبات، استقامت، اعتماد اور عزم سے محروم کر دیا جو انھیں خاکستر سے اٹھا کر تعمیر نو کی طرف لے جاتا۔ ایسے رہنا بھی میسر نہیں ہوئے جو انھیں صحت مند زاویہ نگاہ سے بہرہ ور کرتے اور جہد و قہر کی راہ پر ڈال دیتے، جو ان کی کمزوریوں کو دور کرنے اور ان کی صلاحیتوں کو بچکانے کی بے

کرتے تقسیم کے بعد کے ابتدائی سالوں میں ہمارے رہنماؤں نے خوف زدہ ہونے کے باوجود سمجھانے اور دھارس بندھانے اور افراد کی امداد کرنے اور زیادتیوں پر احتجاج کرنے کا کام اخلاص اور خوش نیتی کے ساتھ انجام دیا۔ اب ہم انھیں اس بات کے لیے الزام کیوں دیں کہ انھوں نے آگے در تک کیوں نہیں دیکھا اور جرات اور احساس تناسب کے ساتھ بات کیوں نہیں کی۔ یا انھوں نے مجالس قانون ساز میں مسلمانوں کے لیے اس ریزرویشن پر اصرار کیوں نہیں کیا جو کانسٹی ٹیوٹ اسیملی نے بطور خود مسلمانوں کے حق میں ضروری سمجھا تھا اور جس کے ساتھ ملازمتوں میں معتد بہ نمائندگی کی ضمانت بھی جڑی ہوئی تھی۔ ہر شخص کی فکر اس کی ہمت کے بقدر ہوتی ہے، ایسے جانگزا حالات میں حوصلہ پست ہو جاتا ہے، ہمتیں ٹوٹ جاتی ہیں۔ اس قیادت کو شبہہ کا نہ سہی تاریخی عوامل اور عصری مجبوریوں کا فائدہ دیکھ کر بڑھیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں ۱۹۴۷ء کی حیثیت و اثریڈ کی سی ہے۔ پاکستان کے دو ٹکڑے ہو گئے تو یہاں کے تعلیم یافتہ بے روزگاروں نے سوچنا شروع کر دیا کہ روزی کی تلاش میں سرحد پار کرنے کا سلسلہ اب ختم ہوا۔ وطن ان کے لیے حد نظر بن گیا۔ اسی کی زمین میں انھیں روزی ڈھونڈنی ہے۔ ڈر، ہدیت اور دہشت کو انھوں نے اپنے دل سے نکال دیا۔ چھوٹی تجارت اور چھوٹی صنعت یعنی دوکان داری اور حنٹی پیٹنے ان کے رفیق بن گئے اور ان کے سائے میں انھوں نے خوش حالی کی طرف قدم بڑھایا۔ چنانچہ ان کے زحمت کش اور کاریگر جو سرمائے کے دست نگر تھے خود مختاری کا خواب دیکھنے لگے جو یک گونہ شرمندہ تعبیر بھی ہوا۔ اسے منصوبہ کیے کہ حادثہ کہ جن جن شہروں میں ان کی تجارت اور گھریلو صنعت نے فروغ پانا شروع کیا وہاں فرقہ وارانہ فسادات نے ان کا راستہ کھوٹا کیا۔

مری تعمیر میں مضر ہے اک صورت خرابی کی

ہیوہی برقِ خرمن کا ہے خونِ گرم دہقان کا

آٹھویں دہائی میں فرقہ وارانہ خون آشامی کی لے بہت تیز ہو گئی۔ اس دوران مسلمانوں

کی قیادت نے خود غرضی سے مفاہمت کرنی۔ ہمارے رہنماؤں میں جو بیشتر پستہ قد تھے ہمارے مسائل کو سمجھنے کا نہ شعور تھا نہ ان کے حل کے لیے مطالبہ کرنے کی ہمت۔

حالات اور اخبار کے تذکرے کو طول دینے کے بجائے اب ہم یہ ٹٹولنے کی کوشش کریں گے کہ خود مسلمانوں نے کیا کیا۔ ان کا یہ کارنامہ تو اپنی جگہ پر ہے کہ نہ ختم ہونے والی خوزیریل کے باوجود ان کا پائے ثبات کبھی نہ ڈگ گیا۔ ان کے عوام نے زہرہ شنگان اور جگر دوز مصاب کا سامنا انتہائی دلیری اور بے جگری کے ساتھ کیا۔ انھوں نے اپنی شناخت کو ہر قیمت پر محفوظ رکھا۔ ان کے کھاتے میں یہی ایک مثبت اندراج ہے جو ہم نے آپ کے سامنے رکھ دیا۔ اس کے آگے پیچھے معنی اندراجات کے جوہر سے نگاہ مٹھاتی ہے۔ مصاب سے انھیں ہمیز کا کام لینا تھا جو انھوں نے نہیں کیا۔ حالات نامساعد تھے تو انھیں حریفوں سے کہیں زیادہ محنت کرنی تھی جو انھوں نے نہیں کی۔ اقلیت کی صورتِ حالات کا قدرتی تقاضا یہ ہے کہ وہ کہیں فضیلت کو مقصد زندگی بناتے اور اکثریت سے کہیں زیادہ محنت کرتے۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ایسا نہیں کیا۔ انھوں نے جہد و جہاد، محنت اور ریاضت، کوشش اور مسابقت سے اپنے آپ کو دور دور رکھا۔ افرادی طاقت علم اور صحت سے بنتی ہے۔ انھوں نے جہات کا لبادہ اوڑھ لیا اور صحت کے اصولوں سے انحراف کو اپنی زندگی کا دستور بنالیا چنانچہ تعلیمی حیثیت سے وہ ہندوستان میں سب سے زیادہ پسماندہ قوم ہیں اور صحت، نظامت اور حفظانِ صحت سے ان کا ناٹھ ٹوٹ چکا ہے۔ زما، سخت ناموافق ہو تو قومیں اور جماعتیں اپنے اندرونی اختلافات کو بھول جاتی ہیں اور مصیبتوں اور غفلتوں کا مقابلہ کرنے اور رکاوٹوں کے پہاڑ سے ترقی اور خوش حالی کی نہر نکالنے کے لیے متحد ہو جاتی ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں نے اپنے عمل یا بے عملی سے اس ٹکے کو باطل کر دیا۔ انھوں نے ہر قدم پر باہمی اختلافات کے لیے مواقع تلاش کیے اور ہر ممکن کوشش کی کہ اختلافات، کدورت، نفرت، حسرت اور عداوت میں بدل جائے۔ پہلے شیعہ سنی آپس میں اس طرح لڑتے رہے گویا ان کا تعلق ایک دین سے ہے، ہی نہیں اور یہ دونوں ایک دوسرے کی نگاہ میں دشمن کی حیثیت رکھتے ہیں۔ خدا خدا کر کے کچھ وسیع انجیال روادار اور دور اندیش علماء کی بدولت یہ شرمناک تفرقہ ختم ہوا۔ ادا حسترا کہ اس اتحاد میں اب پھر شنگان پڑتا دکھائی دے رہا ہے) ایسا لگتا ہے کہ خانہ جنگی ہندوستانی مسلمانوں کا محبوب مشغلہ بن گیا ہے۔ شیعوں اور سنیوں کو عقل آئی تو مسالک کو باہم وجہ عداوت بنالیا گیا۔ مسالک پر کیا منحصر ہے

دیوبندیوں اور بریلیوں کے مابین عداوت نے سر اٹھایا۔ یہ لوگ غیر مسلموں کو ایک دوسرے پر ترجیح دیتے رہے۔ ان تلخیوں اور جھگڑوں سے بھی خانہ جنگی کی پیاس بجھ نہ سکی تو طبقاتی دشمنیوں کو ہوا دی گئی۔ برادریوں نے نام نہاد اثرات کے خلاف صف آرائی شروع کر دی۔ الغرض ملت کا اتحاد پارہ پارہ ہو گیا اور اسے کفر کی خندہ زنی کا نہ احساس ہوا نہ آجھاس۔

صحت اور تسلیم کے علاوہ کسی قوم کی افرادی طاقت، یقین (ایمان) تنظیم اور اتحاد سے بنتی ہے۔ تنظیم سے ہماری یاد اللہ بھی نہیں ہے، ہم جو کام کرتے ہیں وہ بد نظمی اور بے ترتیبی کے ساتھ کرتے ہیں۔ انٹکھی ہوئی گردیں ہمیں مل کر کام نہیں کرنے دیتیں۔ ادارے جو کسی قوم کی تنظیم، اصلاح اور پیش رفت کا سب سے مؤثر ذریعہ ہوتے ہیں انھیں (چند مستثنیات کو چھوڑ کر) ہم نے دھنگ سے چلانا نہ سیکھا ہی نہیں۔ ہمارے اسکول اور کالج خانہ جنگیوں کے لیے بدنام ہیں اور یہی ان کے معیار کو چاٹ جاتی ہیں۔ ہمارے سب سے بڑے تعلیمی ادارے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور جامعہ طیبہ اسلامیہ طالع آزمائوں، خود غرض اور اغلاص بانقہ طالب علم، رہنماؤں بے یقانت استادوں اور زمین مافیا کے مکاید سے مجروح رہتے ہیں۔ یہ لوگ صالح عناصر اور صحت مندرجہانات کو ابھرنے نہیں دیتے۔

ہمارے پاس کوئی بانجرا رائے عامہ بھی نہیں جو بھٹکے ہوؤں کو راہ پر لاسکے۔ ہمارے بیشتر علماء رفتار زمانہ سے بے خبر ہیں اور ہمارے نام نہاد دانشور عوام سے بے تعلق ہیں۔ یہ دو دنیاؤں میں رہتے ہیں اور زبان حال سے ایک دو نیم ملت کی خستہ حالی کی کہانی دوہراتے رہتے ہیں۔

ہم نے اسلام کے اعتدال اور توسع سے نفرت ہو کر ضعف نسواں کو مجبور و معذور اور محروم کر رکھا ہے۔ اس کے نتیجے میں ہماری آبادی کا نصف تقریباً بیکار ہو گیا ہے اور ہائے بچوں کو اپنے گھر میں نہ باخبری کا ماحول مل پاتا ہے نہ اچھی تربیت نہ تعلیمی رہنمائی اور امداد۔

ہماری صحافت، ہماری قیادت اور خطابت کی طرح غیر معتدل، مبالغہ آیز، جلد باز، شور انگیز رہی ہے۔ ایسوں کو شہ حکومت اور انگریزی صحافت نے دی ہے۔ عوام نے تجربے کے بعد جن لوگوں کو رد کر دیا، سرکار اور صحافت نے انھیں دوبارہ رہبری کے تخت پر بٹھادیا۔

اُردو زبان کے ساتھ سرکار نے صریح نا انصافی کی۔ وعدہ و پیمان کے علاوہ اسے کچھ نہیں دیا۔ لیکن سرکار کے رستم سے زیادہ گھاسک خود اُردو والوں کی بے حسی اور تغافل تھا۔ ہماری تہذیبی جڑوں کو کاٹنے کا یہ حربہ بے حد کارگر رہا۔

جہاں تک واقعات، حادثات، واردات اور افکار کے تئیں ہمارے رد عمل کا تعلق ہے، ہم بالعموم جذباتیت اور جلد بازی، خامکاری اور سطح گرفتگی کے عادی ہو گئے ہیں۔ احساں تناسب جو انسان کو اہم اور غیر اہم میں فرق کرنا سکھاتا ہے اور جس کی بدولت وہ بات کی تہہ تک پہنچ جاتا ہے، ہماری گرفت سے دور ہے۔ ہم اصل کو چھوڑ کر فروعات میں الجھ جاتے ہیں۔ زخم خوردہ ہونے کے باعث ہم تشروعات شبہ سے کرتے ہیں اسی لیے ہم میں مصالح قیادت اب بھر نہیں باقی اور ہمارے رہنماؤں کو وہ اعتماد میسر نہیں ہوتا جو عوام کی تائید سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ بات جسے روشنی کی کرن کہیے البتہ یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جنوبی ہندوستان کے مسلمان ہر چند وہ اس خطے کے دوسرے باشندوں سے پیچھے ہیں، شمالی ہندوستان کے مسلمانوں سے بہت سی باتوں میں بہتر ہیں۔ ان کے مزاج میں بنیادگی اور سادگی ہے اور وہ تعمیر پر کمر بستہ ہیں۔ جہاں تک مسلمانوں کے رُخ اور رویے کا تعلق ہے ہمارے یہاں دُور پروں پر دو جاقین ہیں، قطبین کا فاصلہ جن کے درمیان حائل ہے۔ ایک اعلیٰ انگریزی تعلیم حاصل کیا ہوا اگر وہ جو ملت سے دور اور اس کے مفاد و مصالح سے نفور رہنے میں اپنی عافیت سمجھتا ہے، دوسرا دینی تعلیم کے بعض انتہا پسند فارغین جو اس بنیادی حقیقت کو بحکم نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ہم کسی اسلامی ملک کے باشندے نہیں ہیں، یا ہم اس ملک میں نمایاں اقلیت میں ہیں، یا یہ کہ ہماری حکومت کا طویل دور اکثریت کے دلوں میں آج تک چٹکیاں لیتا رہتا ہے، یا یہ کہ اہل وطن نے غلط یا صحیح مسلمانوں کو ہندوستان کے بٹوارے کے لیے ذمے دار ٹھہرایا ہے۔ ایسی صورتِ حالات اور ان ساری باتوں کے ہوتے ہوئے اور فرقہ وارانہ فسادات کی خون آشامی کو متبر نظر رکھتے ہوئے ہمیں چاہیے کہ اکثریت کے دلوں میں اپنی تلخ کلامی اور گرم گفتاری سے عداوت کی آگ کو نہ بٹھرائیں۔ ہندوستان کے دوسرے فرقوں کے مذاہب و مذاہک کا احترام کریں۔ آپس میں بل جل کر ہنسی خوشی رہنے کی کوشش کریں۔ لیکن اس کا مقصد یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم دوسروں

کے آستانوں پر اپنا سر جھکائیں یا ان سے جھک کر ملیں یا اپنے حقوق کو خیر اندیشی کی رو میں بھول جائیں۔ بسیار کوششی اور حق طلبی دونوں ہم پر واجب ہیں۔ متحد اور منظم ہو کر محنت کریں اور مقابلے کی دوڑ میں سرفرازی کے ساتھ شریک ہوں۔ ہمارے اندر جہاں جہاں غلیبیں حائل ہو گئی ہیں انھیں پاٹ دیں۔ جو وقت گلہ بندی اور شکوہ منجی میں صرف کیا جا رہا ہے، اسے تعمیری اور فلاحی کاموں میں لگائیں۔ سیاست کو (اور ان سیاست کو) سب کچھ نہ سمجھ بیٹھیں۔ تاہم ان سیاسی پارٹیوں سے بھرتہ کریں جو ہم سے ہمدردی رکھتی ہوں اور ان کے ذریعے اپنی بیجاہ سالہ حق تلفیوں کا مدد و اکرائیں۔ ملک گیر تعلیمی کارواں جو منشور لے کر وطن کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک کو چھان آیا تھا اور جس کی سرخیاں تھیں :

(۱) تعلیم اور باخبری (۲) صحت اور حفظانِ صحت (۳) فرقہ وارانہ ہم آہنگی اور

(۴) اصلاحِ معاشرہ۔ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے لائحہ عمل بن سکتا ہے۔ یہ سب کچھ

اس وقت ممکن ہو گا جب ہم باہمی اعتماد، ایثار، تالیفِ قلب اور رواداری کو اپنا شعار بنالیں۔ ♦♦

ادب میں توازن و عدم توازن

سید عبدالمداری

شاید یہ صدی عدم توازن کی صدی ہے اور عدم توازن و انتہا پسندی انسان کی لڑھکیاں، قول ہو یا عمل ہر جگہ موجود ہے اور اسے بلندی و برتری کے غم اور رستی و دال سے ہمکنار کر رہی ہے۔ یہی عدم توازن جب فکر میں جلوہ گر ہوتا ہے تو انسان حقیقت کے ناقص تصور پر اکتفا کر لیتا ہے اور مادے کو حقیقت کی اصل و اساس قرار دے کر روحانیت سے دست کش ہو جاتا ہے۔ مادی اور روحانی شعبوں میں توازن و تناسب برقرار نہ رکھا جائے تو پھر طرح طرح کے ناقص اور داخلی تناقضات سے بچ پور حقائق و تصورات سامنے آتے ہیں اور انسان اس کائنات کو رحمت و نعمت سمجھنے کے بجائے اسے لوٹ کا مال تصور کرتا ہے جو بطور امانت ہمارے تصرف میں دی گئی ہے تاکہ ہم اس سے بہتر طور پر استفادہ کرتے ہوئے بحسن و خوبی اسے آنے والی نسلوں کے حوالے کر دیں۔

انسان کی جبلتیں اس کی جوانی خواہشات اور اس کے نفس کے تقاضے تخلیق آدم سے لے کر آج تک مختلف تہذیبوں اور مذاہب کے لیے اصل مسئلہ رہے ہیں کہ ان کو کس طرح ان حدود میں رکھا جائے جہاں وہ فرد و معاشرہ دونوں کے لیے تباہ کن نہ ثابت ہو۔ ماضی میں فن کاروں، آرٹسٹوں اور مفکرین کے ایک طبقے نے جبلتوں کو امام منانے اور جوانی خواہشات کو مکمل آزادی عطا کرنے کی حمایت کی ہے۔ اس کے نتیجے میں بڑے اخلاق سوز

اور انسانیت شکن منظر سامنے آئے ہیں۔ تاریخ کے ہر دور میں ایک مہذب انسان کی شناخت یہی رہی ہے کہ وہ شوریہ سر جہتوں کی ایال تھام لے اور اسے قابو میں رکھے اور جس رُخ پر اسے سفر کرنا ہے اس جانب اپنے رہوار حیات کا رُخ موڑ دے۔ جذبات اگر آگ بجولہ ہوں، جسم اگر روح پر غالب ہو، آرزوئیں اور تمنائیں اگر بے لگام ہوں تو پھر انسان کے قدم اس کی مرضی کے مطابق نہیں پڑیں گے۔ ماؤں کو اصل داساس ماننے اور فکر و فن کو معاشی احوال کا تابع مہل قرار دینے میں بڑی خوف ناک بے اعتدالیاں سامنے آتی ہیں۔ اسی طرح انسان کو بے مقصد تخلیق اور کائنات کو لاحاصل وجود سمجھنے کے نتیجے میں بھی بے شمار اہل قلم کا ذہنی توازن خراب ہوا ہے۔ وہ آفاقی بعیرت اور بین الانسانی وصیت نگاہ سے محروم ہو گئے ہیں۔

انسانی زندگی اور اس کے فکر و فن میں مکمل توازن خدا کی رہنمائی کے بغیر ناممکن ہے۔ توازن فکری و عمل کو قرآن حکیم میں سوا السبیل کہا گیا ہے۔ مولانا مودودی نے اس قرآنی اصطلاح کی ان الفاظ میں تشریح کی ہے:

”انسان خود اپنی ذات میں ایک عالم اصغر ہے جس کے اندر بے شمار مختلف قوتیں اور قابلیتیں ہیں، خواہشیں ہیں اور جذبات و رجائات ہیں، نفس و جسم کے مطالبے ہیں، روح و طبیعت کے مختلف تقاضے ہیں۔ پھر ان افراد کے ملنے سے جو اجتماعی زندگی بنتی ہے وہ بھی بے حد و حساب پیچیدہ تعلقات سے مرکب ہوتی ہے اور تہذیب و تمدن کے نشو و نما سے اس کی پیچیدگی برابر بڑھتی چلی جاتی ہے۔ پھر دنیا میں جو سامان زندگی اس کے چاروں طرف پھیلا ہوا ہے اس سے کام لینے اور اس کو انسانی تمدن میں استعمال کرنے کا سوال بھی انفرادی و اجتماعی حیثیت سے بکثرت شاخ و در شاخ مسائل پیدا کرتا ہے۔ انسان اپنی کمزوری کی وجہ سے اس پورے عرصہ حیات

پر ایک وقت ایک متوازن نظر نہیں ڈال سکتا اور ساری قوتوں کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتا۔“

مولانا کے خیال میں اجتماعی زندگی کے تمام مسائل کی مناسب رعایت ملحوظ رکھنا اور سب کا ہموار و متناسب حل ڈھونڈنا انسان کے لیے بے حد مشکل امر ہے۔ انسان کی انتہا پسندی کے سبب زندگی کا توازن بگڑتا ہے۔ زندگی کے کسی ایک پہلو کی طرف جھکتا ہے پھر دوسرے پہلو کی طرف جھکتا ہے اور دوسری انتہا تک پہنچ جاتا ہے۔ اس طرح خط منحنی پر وہ ادھر سے ادھر ڈھلکتا رہتا ہے۔ البتہ خدا کی رہنمائی سے اس کو درمیان کی راہ مل جاتی ہے جسے سوار اسمیل کہا گیا ہے۔ یہ سوار اسمیل جدلی عمل (Dialectical Process) سے بالکل مختلف ہے جس میں فلسفی انسانی زندگی کے پے در پے ایک انتہا سے دوسری انتہا تک دھکے کھانے کے عمل سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ایک انتہا پسندانہ رویہ (Thesis) پھر دوسرے انتہا پسندانہ دعویٰ (Anti-Thesis) پھر دونوں کا امتزاج (Synthesis) سے ارتقاء حیات کا راستہ بنتا ہے۔ انسان کے مطالعے میں مغرب نے بہیم ٹھوکریں کھائی ہیں۔ انسان دوستی (Humanism) کے فلسفے کے ذریعے یورپ نے انسان کی حقیقی شناخت اور اس کی عظمت کے سلسلے میں بڑے بڑے طویل دعوے کیے مگر اس کے ادب اور تہذیب میں انسان دوستی کی حقیقی جھلک نظر نہ آسکی۔ تاریخ فطرت اور کائنات کے تناظر میں انسان کا مطالعہ مکمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ خالق انسان کے فرمودات کو سامنے نہ رکھا جائے۔ قرآن حکیم ایسے لوگوں کی نادانی کو بار بار واشگاف کرتا ہے جن کا مولانا مودودی کے الفاظ میں یہ حال ہے کہ کائنات کو ایک کھلنڈرے کا گھر وندا اور اپنے آپ کو اس کے جی بھلانے کا کھلونا سمجھ بیٹھے ہیں اور اس امتیاز تصور میں اتنے مگن ہیں کہ جب خدا کے پیامبر انھیں اس کا رگاہ حیات کا سنجیدہ مقصد اور خود ان کے وجود کی غرض غایت سمجھاتے ہیں تو یہ قہقہہ لگاتے ہیں اور اس پر بھبتی کتے ہیں کہ یہ شخص تو خلافت عقل (جادو) باتیں کرتا ہے جو فہم دشواری سے بھرپور ہیں۔ ایسے لوگ قرآن کی نگاہ میں سطحی اور غیر سنجیدہ ہیں جن کا حال یہ ہے کہ ذرا سی مسرت حاصل ہو جائے تو پھولے نہیں ساتے

اور اکرٹنے لگتے ہیں۔ ان کے بالمقابل وہ لوگ جو حق شناس ہیں اور اشیا کی حقیقت سے آگاہ ہیں صبر کی روش اختیار کرتے ہیں۔ مولانا مودودی صبر کی اصطلاح قرآنی کی تشریح کرتے ہیں کہ صابر وہ شخص ہے جو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات میں اپنے ذہن کے توازن کو برقرار رکھے، وقت کی ہر گردش سے اثر لے کر اپنے مزاج کا رنگ بدلتا نہ چلا جائے بلکہ ایک معقول اور صحیح رویے پر بہر حال قائم رہے۔ اسلامی نظام فکر ادیب کو مجرد خیالات کا پرستار نہیں ہونے دیتا۔ وہ ایک پُر فریب اور مصنوعی زندگی گزارنے کے بجائے حقیقی زندگی گزارنے اور اچھے سماج کی تشکیل کا اُسے ذمے دار قرار دیتا ہے۔ قرآن کے مطابق ادب صرتِ حقانیت کے اظہار و انکشاف کا نام نہیں بلکہ سچائیوں کو اختیار کرنے اور ان پر عمل پیرا ہونے کی ترغیب دینا بھی ادیب کی ذمے داری ہے۔ قرآن کے مطابق انسان میں عدم توازن اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب اس کے اور اس کی صلاحیت استدلال و اخذ نتائج کے درمیان اس طرح کی رکاوٹیں کھڑی ہو جاتی ہیں مثلاً اکراہ، تقلید، ہوائے نفس، ظن و تخمین وغیرہ۔

ادب کی تشریح و تعبیر میں لوگوں نے طرح طرح کی ٹھوکریں کھائی ہیں اور عدم تعاون کا شکار ہوئے ہیں۔ کچھ لوگ ادب کو ایک ذہنی مشغلے اور ایک شوقِ فضول قرار دیتے ہیں۔ بعض نقادوں اور فن کاروں کے نزدیک تو مقصدیت ادب کے لیے سایہ بوم کی طرح سامانِ نجات ہے۔ کچھ لوگ تخلیقی عمل کو مکمل طور پر انفرادی عمل قرار دیتے رہے ہیں جس کا اجتماعی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ رومانیت کے پرستار ادب کو خود اپنی آگ میں جلنے اور اپنے احساسات کی آہ میں گھٹنے کا نام قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس ایک حلقہ اصلاح و انقلاب کی صدا بلند کرنے اور اپنے خیالات کے بجا آگ دہل پر دو بیگنڈے کو ادب قرار دیتا ہے۔ ادب کو محض تفریح سمجھنے والے دراصل ایک خطرناک راستے پر قدم رکھ دیتے ہیں۔ تفریح کی یہ خاصیت ہے کہ وہ انتقالِ ذہنی یا گرد و پیش سے فرار کا ایک ذریعہ ہے۔ تفریح میں انسان پھول جاتا ہے اور گرد و پیش سے بے خبر ہو جاتا ہے جیسا کہ قارون کی حالت تھی اور اس کی قوم کے لوگ اس کو آگاہ کرتے تھے کہ اُسے دولت پر پھون نہیں چاہیے مگر قارون اپنے

علم پر نازاں تھا اور اپنی دولت کو اپنے علم کا نتیجہ قرار دیتا تھا۔ خواہش کی اشاعت میں فن کار کو لطف و لذت سے زیادہ دنیوی فوائد مطلوب ہوتے ہیں۔ قرآن حکیم کی سورہ مومن (۸۳) میں ایسے لوگوں کا ذکر ہے جن کے پاس اللہ کے پیامبر حکم دلائل کے ساتھ آئے لیکن وہ لوگ اسی علم میں مگن رہے جو ان کے اپنے پاس تھا (فدحو ابعادہم من العلم) خاص طور پر اس ضمن میں گمراہ کن فلسفے، سائنس، قوانین اور دنیوی علوم کے ساتھ ان کے پیشواؤں کے گڑھے ہوئے مذہبی افسانے (Mythology) کو انھوں نے اصل علم سمجھا۔ ایک باشعور فن کار مجاز سے حقیقت کی طرف بڑھتا ہے اور مظاہر کائنات سے آگے دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی کائنات الفاظ کے الٹ پھیر اور بات کو کہیں سے کہیں لے جانے تک محدود نہیں رہتی۔

تخلیقی عمل انفرادی ہوتا ہے لیکن اجتماعیت ہی کے آغوش میں فرد کی پرورش و برداشت ہوتی ہے چنانچہ وہ لاکھ چاہے پھر بھی اپنے معاشرے سے آنکھیں نہیں بند کر سکتا اور اس کا تخلیقی عمل انفرادی نہ رہ کر اجتماعی ہو جاتا ہے۔ مغرب کے رہبانی اور اجتماعیت دشمن فلسفے انسان اور اس کی تخلیقات کو فقط اس کی ذات تک محدود بناتے اور اسے ایک پرائیویٹ مسئلہ قرار دیتے ہیں۔ ادب میں عدم توازن اس وقت بھی وجود میں آتا ہے جب فن کار دانستہ ساج سے آنکھیں بند کرنے کا فیصلہ کر لیتا ہے۔ ساج کو جوڑنے والی تہذیبی اقدار کا احترام اس کے اندر باقی نہیں رہتا۔ جمالیات پرست ہوں یا مادہ پرست دونوں معاشرے کے بچے بھی خواہ نہیں ہوتے۔ وہ ایک ایسے ارتباط سے محروم ہوتا ہے جو خیر خواہی، ہمدردی اور محبت کو جنم دیتی ہے۔ معاشرے کو کھوکھلے انسانوں کا ایک ہجوم تصور کرنا یا اسے فقط معاشی حیوانوں کی ایک بیڑ قرار دینا اس کے ساتھ سخت بے انصافی ہے۔

یہ ہماری برہمنی ہے کہ ہم ایک ایسے معاشرے میں زندگی گزار رہے ہیں جو وحدت و ارتباط سے محروم ہے۔ لوگوں کا دائرہ ربط و ضبط نہایت محدود ہو گیا ہے۔ منسرب نے جس بے رحم صنعتی تمدن کو جنم دیا جس مذہب بیزار سیکولارزم کی نہایت مصیبت کے ساتھ تلقین کی وہ انسان کو اپنی جڑوں سے الگ کر دینے والا اور بنیاد سے محروم بنانے والا ہے۔

یہ سچ ہے کہ بہت سے لوگ نان شبینہ کی تنگ دود کے سبب معاشرے کی غیر صلاح کے بارے میں سوچنے کی مہلت نہیں پاتے لیکن ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی بھی موجود ہے جو قناعت سے محرومی کے سبب اور اپنا معیار زندگی بلند کرنے کے جنون میں زیادہ سے زیادہ دولت کے حصول میں سرگرداں ہیں اور معاشرے سے مکمل طور پر غافل ہیں۔ چنانچہ فرد اور فرد کے درمیان رشتے ٹوٹتے جا رہے ہیں اور اگر کوئی ربط ہے بھی تو وہ نہایت سطحی قسم کا ہے۔ فرد ایک تنہا اکائی کی صورت میں معاشرے میں موجود ہے جسے کسی کے اچھے بُرے سے کوئی دلچسپی نہیں۔ اس انتشار نفسی نفسی میں مشرق بھی مبتلا ہے اور مغرب بھی، موجد بھی اس کی زد میں ہے اور مشرق بھی۔ داخلی آہنگ، روحانی جودت اور اخلاقی تنویر سے محروم یہ معاشرہ ایسے افراد کو ادب و آرٹ اور فنکار و تخلیق کے عماد پر سامنے لا رہا ہے جو انتشار کے سواسلیت و ارتباط کی کوئی بات نہیں کرتے۔ لیکن یہ احوال ایک فن کار کے لیے قطع تعلق کا جواز فراہم نہیں کرتے اور اظہار تنفر کی اجازت دیتے ہیں۔ اس کا علاج صرف روحانیت میں مضمر ہے۔ وہ روحانیت جو توہمات اور بے عقلی سے مبرا ہو۔ وہ روحانیت جو تجربے و مشاہدے کی منہاج سے آگے بڑھ کر وحی الہی کو ایک معتبر ذریعہ علم قرار دیتی ہے اور انسان کے اخلاقی پہلو کو اس کے مادی پہلو پر فوقیت دیتی ہے، وہ روحانیت جو خدا اور اس کی تخلیق کردہ فطرت سے انسان کے گہرے روابط کی استواری میں معادن ہوتی ہے خدا سے فطرت کو الگ کر کے انسان کو صحیح راہ عمل نہیں مل سکتی۔ فطرت کی پرستش اسے ایسی انتہاؤں تک لے جاتی ہے جہاں وہ انسان کے حقوق اور اس کے مسائل سے غافل ہو جاتا ہے۔ فطرت کی پرستش کی راہ پر چل کر بہت سی قومیں گمراہ ہوئیں اور کائنات کے واضح حقائق ان پر دانشگان نہ ہو سکے۔ دوسری طرف مغرب صنعتی معاشرے کی بے رحمی سے آتش زیر پا ہے۔ اس کے خلات کیا کچھ نہیں بکھا گیا اور روشنی رنگ اور رفتار کے اس ظلم سے نجات کے لیے بہت سی درد انگیز صدائیں بلند ہو چکیں مگر ان سے نجات کی کوئی سبیل نظر نہیں آتی۔ انسان پر چھائیوں اور سایوں کی مانند بے حقیقت بن گیا ہے۔ کچھ بھی صورت ایشیائی معاشرہ میں سانس لینے والے انسان کی بھی ہے جو

کردار اور شخصیت سے محروم ہے اس لیے کہ جن ٹھوس اخلاقی بنیادوں پر شخصیت کی تعمیر ممکن ہے اس کو منہدم کیا جا چکا ہے۔ بے رنگ خطوط اور لکیروں کے سوا کچھ اور باقی نہیں رہا۔ آج کا انسان حسرت سے اپنے اسلاف کو یاد کرتا ہے جو اس سے زیادہ توانا اور متوازن ذہن و دماغ کے مالک تھے۔ ان کی زندگی کی طرح ان کی شکر دہن میں بھی توازن تھا۔ جدید مادہ پرست تہذیب سے نجات کے بعد ہی آج کا انسان اپنی شخصیت اور فن میں توازن کی توقع کر سکتا ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اقدار کے شکنجے اور نظریات کی زنجیریں فنکار کی شخصیت کو چکنا چور کر دیتی ہیں جس کی وجہ سے اس کے احساسات کند اور فن گرمی و گداز سے محروم ہو جاتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ الٹی بات ہے۔ فن کار کی شخصیت تو اقدار سے محرومی کے سبب ٹوٹ اور بکھر رہی ہے۔ اقدار سے استحکام اور استواری حاصل ہوتی ہے۔ وہ عقیدہ یا نظریہ دراصل عقیدہ یا نظریہ کہلانے کا مستحق نہیں جو کچھ رسوم (Rituals) تک انسان کی تنگ دود کو محدود کر دے یا جس کا انسان سے تعلق فقط سیاسی کا جو یوں تک ہو۔ ایسے رسوم سے یقیناً شخصیت محدود و مقسوم ہو جاتی ہے اور وہ تھکے ذہن سے حیات و کائنات کے مسائل پر غور نہیں کر سکتا۔ لیکن ایسا نظریہ جو آفاق گیر ہے، انسانی فطرت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہے، زندگی کے تمام گوشوں پر مادی ہے اس سے انسانی شخصیت کو کش دگی حاصل ہوتی ہے۔ ایسی کشادگی جو میر کی طرح فنکار کو ساری انسانیت کا درد مند و غمگسار بنا دیتی ہے:

ہمیشہ چشم ہے نناک ہاتھ ہے دل پر
خدا کسی کو نہ ہم سا بھی درد مند کرے

نسی نظریے یا اعتقاد کے پختہ یقین (Full Conviction) کا تقاضا ہے کہ اس نظریے و اعتقاد کی رو سے جو چیز بھلائی اور نیکی ہے اس کی حمایت ادیب اپنے ادب میں بھی کرے۔ اس حمایت سے مراد پروپیگنڈہ نہیں ہے بلکہ یہ اس کی فطرت، اس کے ضمیر، اس کے قلب اور اس کے دماغ کی آواز بن جائے۔ ایسے ادیب کے بارے میں کوئی اچھی رائے قائم نہیں

کی جاسکتی کہ وہ اپنی زندگی میں جن چیزوں کو بُرا قرار دیتا ہے اپنے ادب میں انہی چیزوں کا مزالے لے کر ذکر کرتا ہو اور اسی بُرائی کو جان سے زیادہ عزیز قرار دے۔ دل و دماغ، ذہن، ضمیر، کردار و قلم، قول و عمل کی مکمل ہم آہنگی اور مطابقت کے بغیر توازن کا حصول اور سوارِ اسبیل پر قائم رہنا ممکن نہیں۔

بعض حضرات اس خوش فہمی میں ہیں کہ فن کار اپنے ماضی سے کٹ کر اپنا ویرن (Vision) اور اپنی اقدار خود تخلیق کر سکتا ہے لیکن دنیا کے عظیم فن کار اور اصحابِ قلم کے ماضی کے تجربات و مشاہدات کا تسلسل ٹوٹنے نہیں دیا ہے اور ہزاروں سال کے آزلے ہوئے افکار کی اکھاڑ پھار میں دقت ضائع نہیں کیا ہے۔ ملٹن، ٹیگور اور اقبال کے ویرن یا اقدار کا سرچشمہ کیا ہے یہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔

جالیات کیا ہے اور جالیاتی مسرت کس طرح حاصل ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جس پر صدیوں سے لوگ اظہارِ خیال کرتے آئے ہیں اور ان کے طرزِ فکر کے اہل قلم پر گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ ہم صرتِ اتنا عرض کرنا چاہتے ہیں کہ جالیاتی سرور کا تعلق بہر حال اخلاقیات سے ہے یعنی اخلاقی طور پر جو چیز طہر پاکیزہ اور ہر طرح کی آلائشوں سے منزہ ہوگی اسی میں انسان کے جالیاتی انبساط کا سامان بھی ہے۔ ایک عریاں نسوانی جسم جالیاتی انبساط کا ذریعہ نہیں بن سکتا بلکہ وہ انسان کی حیوانی جبلتوں کو براہِ انگیزہ کرنے کا ذریعہ ثابت ہوتا ہے، ایسا انسان جس کی جبلت اس کی عقل اور تہذیبی شعور پر غالب آچکی ہے۔ ادب کی اولین شناخت یہ ہے کہ وہ ہمارے جذبات کو مہذب بناتا ہے یہیں حیوانیت کے اندھیروں سے شائستگی کے اجالوں تک لے آتا ہے۔ انسان کی شخصیت ادب کے ذریعے کریم النفس بنتی ہے۔ اس کے دل میں کشادگی اور دل میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن وہ ادیب ایسا ادب تخلیق نہیں کر سکتا جو خود احتسابی اور خود آگاہی کی صلاحیت سے محروم ہے۔ اس کے یہاں فکری و فنی عدم توازن ہوگا۔ وہ اس کائنات اور خود اپنی ذات کے سلسلے میں حقیقت پسندانہ طرزِ فکر کا حامل ہوگا۔ ہزار طرح کی خود فریبیوں اور خود ستائیوں سے محفوظ ہوگا۔ خود فریبی کے شکار انسان کے لیے حقائق کا انکار بہت آسان اور سچائیوں

کا اقرار بہت دشوار ہوتا ہے۔ خود آگہی اور دروں بینی اسی وقت ممکن ہے جبکہ شمع توحید دل میں روشن ہو اور انسانی پیکر کو وجود عطا کرنے والی ہستی کے لیے دل میں شکر و سپاس کے جذبات موجود ہوں۔ وہ لوگ جو زمین میں بے مقصد تفرج کرتے ہیں اور خلق خدا کے سلسلے میں گستاخانہ رویہ اختیار کرتے ہیں انھیں بہر حال اس کے خراب انجام سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ وہ سامنے کی سچائیاں دیکھ نہیں سکتے اور اپنی بنائی ہوئی خوش فہمی کی دُنیائیں مٹگشتی کرتے رہتے ہیں۔ ایک کھلی ہوئی شخصیت اور درمند دل اسی کے حصے میں آتا ہے جو اپنے خالق کی سچی معرفت حاصل کر لے لیکن جو خدا کی روشن آیات و علامات کے سلسلے میں جدال کا رویہ اپناتے ہیں ایسے لوگوں کا احساس کُند ہوتا ہے اور وہ سماجی نا انصافی اور ظلم و جبر کے خلاف آواز اٹھانے کی صلاحیت سے محروم ہوجاتے ہیں۔

ادب میں عدم توازن اس وقت بھی دوبارہ وجود آتا ہے جب کسی فن کار کی انانیت سر بلند ہوجاتی ہے اور وہ اپنی ذات اور اپنی انفرادیت کو پوری بنی نوع انسان پر فوقیت دینا شروع کر دیتا ہے۔ چنانچہ اس کی شخصیت کی چٹان سے بہت سے آبگینوں کو خطرہ لاحق ہوجاتا ہے۔ ہیئت و مواد فارم اور منکر میں عدم توازن سے زیادہ مہلک فن کار کی انا اور خلق خدا میں تصادم ثابت ہوتا ہے۔ جب فن کار کی تخلیقی جبلت ایک اندھی طاقت بن کر منظر عام پر آتی ہے تو پھر تہذیبی اقدار کی طنابیں ٹوٹنے لگتی ہیں اور دلوں کے آبگینے چکنا چور ہوتے ہیں۔ فن کار کے ذہن میں بے چینی اور روح میں اضطراب ہے اور گرد و پیش کے احوال میں تبدیلی کا آرزو مند ہے تو یہ ان کی تخلیقی زندگی کے لیے بے حد اچھی بات ہے لیکن اگر وہ انتشار ذہنی کا شکار ہے، حیات و کائنات کے بارے میں کوئی قطعی رائے نہیں رکھتا تو وہ خود کو بھیڑ سے الگ نہ رکھ سکے گا اور اس کے ہاتھوں آرٹ کے اندر بھی سو قیام نہ پن کی دبا پھیلنے لگے گی۔ ایک نا فہم وجہ سے بھیڑ سے خود کو الگ رکھنا بڑا مشکل کام ہے۔ بستی عوامی مقبولیت کی طلب فن کار کے لیے ہم قابل ہے۔ آرٹ میں ادبچاہن اور عامیاء نہ پن آرٹ کی صورت منسوخ کر دیتا ہے۔ پھر اس متابع کو چہ و بازار سے لوگ

دل تو بہلاتے ہیں لیکن ان کی زندگی میں کوئی انقلاب احساسات میں کوئی ابال اور ذہن منکر میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوتا۔ قاری کی نگاہ میں ایسے آرٹ کی قیمت گر جاتی ہے۔ وہ آرٹ کا یہ منصب نہیں سمجھتے کہ اسے سنجیدگی سے لیا جائے یا اسے جان کا آزار بنایا جائے۔ عامیانه پن کے برعکس ادب میں عدم توازن کی دوسری انتہا یہ ہے کہ عوام سے وحشت زدہ اور بیٹھے متنفر ہو کر فن کار اپنے تخلیقی تجربے کی کائنات کو صرف اپنی ذات تک محدود کر لے۔ اپنے فن کے حصار کو اتنا بلند کر لے کہ عام انسان کی رسائی اس کی انجمن منکر و خیال تک نہ ہو سکے۔ یہ فن برائے فن کی منزل ہے۔ فن کے پرستار آڈن کے اس قول کو فخر کے ساتھ پیش کرتے ہیں:

”وہ کم و بیش نصف درجن چیزیں جن کے لیے ایک باجمیت آدمی

ضرورت پڑنے پر اپنی جان تک دینے کو تیار ہو جاتا ہے ان میں

سے ایک وہ حق ہے جو اپنے شوق فضول کے لیے مانگتا ہے؟“

لطف کی بات ہے کہ شوق فضول کو بھی کچھ لوگ معاشرے کی محنت کے لیے بے حد ضروری خیال کرتے ہیں اور ادب کو اس شوق فضول کی آسودگی کا سب سے بڑا وسیلہ قرار دیتے ہیں۔ شراب کے نشے اور گہری نیند کی حالت میں ایک انسان کچھ لوگوں کو بے حد معصوم نظر آنے لگتا ہے اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس عالم میں وہ بالکل بچہ بوتا ہے مگر کیا ایسے انسان کو ایک صاحب ہوش و حواس آدمی پر فوقیت دی جا سکتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نظریے کا نشہ انسان پر نوبت پیدا کر دیتا ہے اور فن کی صاف و شفاف سطح اس سے مکدر ہو جاتی ہے۔ ادیب اگر نعرہ باز بن جائے یا محض ایک سماجی کارکن کا پارٹ ادا کرنے لگے تو ظاہر ہے کہ وہ ادب و فن کے تقاضے ملحوظ نہ رکھ سکے گا لیکن اگر وہ سماج کے ناسوروں پر نشتر چلانے اور زخموں پر مرہم رکھنے کے لیے منکر مند ہے تو یہ ضروری نہیں کہ وہ پروپیگنڈسٹ یا سماجی مصلح یا عطیہ پہلائے اور ادب کی مملکت سے خارج کر دیا جائے۔

ادب میں توازن کے لیے ضروری ہے کہ فن کار گرد و پیش کی اچھائیوں اور بُرائیوں

دونوں سے باخبر ہو۔ فن کی دنیا قحط سچائی، خیر اور حسن تک محدود نہیں رہ سکتی۔ آخر اس دنیا کے بڑے حصے میں تاریکیاں، فتنے اور خروفاؤں کی کارفرمائی ہے لیکن جن خیر اور صداقت کے سفیر کی حیثیت سے اگر وہ ان تاریک گلیاروں میں داخل ہوگا تو اس کے قدم سلامت رہیں گے ورنہ وہ خود ان آلائشوں میں پھسل سکتا ہے جن میں بے شمار لوگوں کی عاقبت خراب ہو چکی ہے۔ وہ ایسے مناظر پر جو اسے پسند نہیں لگتا تو ضرور ڈالے گا مگر ان میں کھوجانے سے گریز کرے گا۔

بیسویں صدی میں ادب اور ادیب کو عدم توازن کی راہ پر ڈالنے میں اس صدی کے گمراہ کُن اور انتہا پسندانہ نظریات اور فلسفوں کا زبردست ہاتھ رہا ہے۔ مارکس نے ادیب کے شعور کو پیداواری نظام کا ساختہ و پرداختہ قرار دیا۔ اس طرح تاریخ میں پہلی بار عقل و شعور پر مادے کو افضلیت حاصل ہو گئی۔ پھر عقیدہ و اقدار کو مردہ لاش قرار دینے والے منظر عام پر آئے۔ مغرب کی مادہ پرست تہذیب تاثر توڑ ایسے زہریلے افکار و فضا میں بکھرتی رہی کہ توازن کی راہ پر چلنا انسان کے لیے دشوار سے دشوار تر ہو گیا۔ علم و حکمت، فلسفہ و نیچرل سائنس کی طرح شعر و ادب میں بھی بے پناہ ذہنی انتشار پیدا ہوا۔ علم کا رشتہ بلند انسانی اقدار سے کاٹ دیا گیا۔ انسان کی شخصیت اور کردار سے آنکھیں بند کر کے ان نظریات نے اُسے فقط روبرو بنانے کی کوشش کی جو میکا کی انداز سے شب و روز دولت آفرینی کی مہم میں مصروف رہے۔ انسانی اقدار دھیرے دھیرے دم توڑنے لگیں اور انسانی احساسات مُردہ ہونے لگے بلکہ انسان کی فطرت سخ ہونے لگی۔ اس عالم میں اگر آج ادیبوں کا کوئی حلقہ بنی نوع انسان کے مستقبل سے مایوس ہو چکا ہے تو یہ کوئی حیرت کی بات نہیں۔ جب ہم انسان کی روحانی نشوونما کے سارے راستے بند کر دیں گے اور مادہ پرستی کا خون ناکِ عفریت ہر لمحہ ہر اسان بنائے رکھے گا اور ہر آن اُسے زیادہ سے زیادہ سیکولر بننے کی تلقین کرے گا تو پھر کیسا ادب منظر عام پر آئے گا۔ اس کا تصور کرنا مشکل نہیں۔ انسان کو ریلوے انجن سے بھی حقیر تصور کر لیا جائے تو پھر کیسا تخلیقی عمل ہوگا۔ اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ایسے معاشرے میں اگر ادیب حرب زبان، اشتہاری اور عیار

ہو جاتا ہے اور ادبی تخلیق کو مال تجارت تصور کرنے لگتا ہے تو کوئی حیرت کی بات نہیں۔ انسان کی شخصیت میں وزن و آہنگ فقط عقیدہ توحید سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اپنے خالق سے جو زمین و آسمان اور تمام موجودات کا بھی خالق ہے انسان کی شخصیت میں اتھارہ گہرائی پیدا ہو جاتی ہے اور اسی گہرائی سے پھوٹنے والی نوا سے ایک متوازن ادب ایک آفاقی اور لازوال ادب کی تشکیل ہوتی ہے۔

ادب میں توازن کے لیے لازمی ہے کہ نظریہ یا فکر اس پر قابو میں نہ رہے کہ بہت جلد وہ دوسروں اور فن کار تعلقین، تبلیغ اور ترغیب کے بجائے اظہار و شریعہ پر اکتفا کرے۔ ادعا و تعصب اور نظریات سے حتی الامکان کن رہ کر رہے اور خود تنقیدی و خود کلامی کا انداز اختیار کرے۔ ایک نظریاتی ادیب کے لیے پروپیگنڈے سے بچنا بے حد دشوار امر ہے۔ یہ سچ ہے کہ بہت جلد وہ دوسروں کو اپنے نظریے کی طرف راغب کرنے کے لیے بہلانے بھسلانے بلکہ درغلانے کا رویہ اختیار کر لیتا ہے اور ادب کی وہی کیفیت ہوتی ہے جو ہرن پرگھاس لادنے کے مترادف ہے۔ قاری کے دل میں اپنی بات اتارنے کا شوق کبھی کبھی نظریاتی ادیب کے لیے قاری کی ذہنی آزادی سلب کر لینے کا محرک بن جاتا ہے۔ اچھا آرٹ اپنے مخاطب کی آزادی ذہن و ضمیر کا احترام کرتا ہے۔ وہ اظہار ذات اس طرح نہیں کرتا کہ مخاطب کی شخصیت پر مسلط ہو جائے۔ وہ مخاطب کو احوال زمانہ سے اس طرح روشناس نہیں کراتا گویا وہ کسی جاہل مطلق سے مخاطب ہے۔ وہ نہایت انکسار سے مخاطب کے علم و آگہی میں اضافے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اپنے تاثرات کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ مخاطب کو اچھے برے کی پرکھ میں آسانی ہو سکے یا یوں کہیے کہ اچھائی و بُرائی کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ خود بخود مخاطب کا میلان اچھائی کی طرف ہو جاتا ہے۔ اگر وہ زندگی کی گتھیوں کو اس طرح پیش کرے کہ وہ لاینحل نظر آئیں۔ اگر وہ اس کائنات کی نقش گری اس طرح کرے کہ یہ ایک پیچیدہ و پُر امراد منہ نظر آئے تو پھر میرا خیال ہے کہ وہ اچھے آرٹ کی تخلیق میں ناکام ہے۔ اچھے آرٹ میں وضاحت، قلیت اور دو ٹوک انداز ہوتا ہے۔ پروپیگنڈے سے بچتے ہوئے دو ٹوک بات کہنے کا سلیقہ پیدا کیا جاسکتا ہے بے شک ایہام و اہمال، رمزیت و اشاریت اچھے آرٹ کا جوہر ہے مگر اس کی بھی حدود ہیں۔

اگر کوئی فن پارہ ذہنی بیداری اور فکری جلا پیدا کرنے کا ذریعہ نہ بن سکے اور اس کی تہ میں ملحقین و ترغیب کی زیریں لہر نہ موجود ہو تو پھر وہ بے جان پیکر بن کر رہ جاتا ہے۔

ادب میں کسی نقطہ نظر کی پیش کش کچھ لوگوں کے نزدیک نامعہود ہے۔ اس سے ان کے نزدیک ادب کی لطافت و نزاکت مجروح ہوتی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اپنا نقطہ نظر دوسروں پر ٹھونسنے ادب ہو یا غیر ادب کہیں بھی پسندیدہ بات نہیں قرار پائے گی۔ لیکن کوئی بھی ادیب اپنے تجربات و مشاہدات کو کسی نقطہ نظر کے بغیر کس طرح ترتیب دے سکتا ہے اور کوئی بات غیر متب صورت میں سامنے آئے تو وہ کیوں کرتا اثر انگیز ہو سکتی ہے۔ ہر نقطہ نظر کے پیچھے استدلال کا ایک سلسلہ اور فکر کا ایک مربوط نظام ہوتا ہے جو بات میں وزن و وقار پیدا کرتا ہے۔ کوئی نظریاتی انسان جذباتی نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جذباتی لب و لہجہ تو وہ انسان اختیار کرتا ہے جس کی دلیل کمزور ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ زندگی میں ایسے مقامات بھی آتے ہیں جب منطق و دلیل سے زیادہ رجز کی ضرورت ہوتی ہے لیکن جب ماحول پر سکون اور حالات نارمل ہوں اور اس وقت بھی کوئی شخص رجز خوانی کرے تو اس کی سلامتی عقل پر شک کرنا چاہیے۔

جذبات کے معاملے میں ادیب اکثر عدم توازن کا شکار ہو جاتا ہے۔ وہ جذبات نگاری کرنے کے بجائے جذبات سے کھیلنے لگتا ہے۔ جذبات میں بے مقصد ہیجان پیدا کرنا اور اور عقل و شعور کو معطل کر کے انسان کو جذبات کا غلام بنانا اچھے ادب کے لیے زیب نہیں دیتا۔ جذبات کی پشت پر اگر نظریہ و کردار موجود ہے تو اس میں توازن برقرار رہے گا۔ بے کردار و بے فکر انسان کی حیثیت خواہ وہ کتنا بڑا فن کار خود کو تصور کرے ایک سارنگی نواز یا طبلہ نواز سے مختلف نہ ہوگی۔

ایک فن کار کے اندر ایسی متوازن انفرادیت کیسے پیدا ہو جو اسے ذہنی تعصبات سے بالاتر کر دے، دوسرے انسانوں کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے سے باز رکھے اور اس کی شخصیت کو کشادگی، تناسب اور توازن سے ہمکنار کرے۔ اس راز کی پردہ کشائی اس حکیمانہ مقولے سے ہوتی ہے:

۱۔ اس الحکمۃ مخافة اللہ - اعلیٰ درجے کی حکمت اور عقل یہ ہے کہ انسان خدا سے ڈرے۔ ایک متوازن ادب کی شناخت بھی یہی ہے کہ وہ انسانوں کو خدا کے نظام کو درہم برہم کرنے اور اس کی حدود توڑنے سے باز رکھے اور انسان و فطرت کے ساتھ اپنے روابط میں اخلاقی پیالوں کا لحاظ رکھے۔ خدا کا خوف ہی ہمیں انانیت سے انکسار کی طرف، رعونت سے خاکساری کی طرف اور غرورِ علم و فن سے تواضع اور میاں روی کی طرف موڑ سکتا ہے خود پرست و خود سر ہونے کے بجائے خود نگر اور خود آگاہ بننے پر مائل کر سکتا ہے اور روایت کا اندھا پرستار ہونے اور پٹے پٹائے خیالات کا اندھا متقلد بننے کے بجائے اس پر اسرار کائنات پر تجسس بھری نگاہ ڈالنے اور نئے نئے حقائق کا انکشاف کرنے کا ولولہ عطا کر سکتا ہے۔

ادب میں شخصیت کے اظہار و انوکاس کے معاملے میں بھی جب بے احتیاطی ہوتی ہے تو ہم توازن جلوہ گر ہوتا ہے۔ داخلیت و معدویت کی کشمکش مدتوں سے ہوتی رہی ہیں۔ ذات کی نمائش اور انانیت کا اظہار کسی بھی مہذب معاشرے میں اچھی بات نہیں سمجھی گئی ہے مگر طبیعیات، کیمیا اور ریاضی کی طرح فن سے مکمل طور پر شخصیت کو الگ نہیں رکھا جاسکتا۔ اس معاملے میں توازن اسی شکل میں پیدا ہو سکتا ہے جب کہ ادیب زیادہ سے زیادہ اپنے فن میں خود کو پس پردہ رکھے۔ جس طرح ایک ملاح کی پرچھائیاں پانی میں نظر آتی ہے اور جہ چو چلانے کی وجہ سے پانی میں جو اتھل پھل ہے وہ ملاح کے عکس کو سطح آب پر پوری طرح نمایاں نہیں ہونے دیتی۔ نرگیت و انانیت اور بزدلی و خود شکنی کے درمیان بھی ایک راہ ہے جس پر دنیا کے عظیم فن کار گامزن نظر آتے ہیں۔ وہ سطحیت، تصنع اور بے جا تکلفات سے بچتے ہیں اور ان کی انسان دوستی نمائشی انسان دوستی نہیں ہوتی بلکہ ان کے خون جگر کی شرخی اس میں شامل ہوتی ہے۔ ادب میں توازن کے لیے ضروری ہے کہ فن کار کی شخصیت مڈول اور اس کا مذاق شامل نہ ہو۔ اس کے لب لہجے میں نرمی و لائنت ہو اور اس کے الفاظ میں دل گداختگی پائی جائے۔ لب لہجے میں غیر معمولی خوشگلی، پیچ و کار، بلند آہنگی اور ادعائیت ہو تو اس سے اس سے اس کا آرٹ بے اثر ہو جاتا ہے۔ ادیب اپنی حدود کو

س وقت پار کر جاتا ہے جب وہ لیڈر مصلح اور رہنما مرتبے کی شعوری کوشش کرنے لگتا ہے۔ بڑے فن کار میں مصلح قوم 'خیر خواہ ملت' 'حب وطن' انقلاب پسند' انسان دوست سب کے اوصاف موجود ہوتے ہیں مگر کسی ایک دائرے میں خود کو محدود نہیں کرتا نہ اس طرح کے خطابات حاصل کرنا پسند کرتا ہے۔ کسی نے اچھی بات کہی ہے کہ اچھا اور نیک کام اس وقت تک اپنی قدر رکھتا ہے جب تک اس کی نمائش نہ ہو چنانچہ اچھا اور نیک کام ہو یا اچھا آرٹ و ادب سب سے زیادہ یہاں ضبط نفس اور اعتدال کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ضبط نفس اور اعتدال زندگی کے ہنگاموں سے دور رہ کر پیدا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اچھے اور متوازن ادب کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ فن کار زندگی کی کش مکش میں شریک ہو اور خیر و شر کی کش مکش کو وہ ایک تماشا کی حیثیت سے نہ دیکھ رہا ہو جس ماحول و معاشرے کو اس نے اپنے آرٹ کا کینوس بنایا ہے۔ اس کے بیچ دھارے میں وہ خود بہہ رہا ہو۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اس ہجوم میں وہ خود کو گم نہ کر دے۔ ♦♦

ذکر ملاح صاحب کا

آل احمد سروس

پنڈت آنند زائن لادس جینے کی طویل علالت کے بعد بالآخر اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اور اپنے عزیزوں، دوستوں اور مداحوں کے ایک بڑے حلقے کو سوگوار چھوڑ گئے۔ ملاح صاحب کیا گئے ایک دور رخصت ہو گیا۔ اردو کا ایک بزرگ شاعر جس نے نظم اور غزل دونوں میں اپنے کمال فن کا اعجاز دکھایا تھا، ہم سے جدا ہو گیا۔ ہماری مشترک تہذیب کا ایک بولتا ہوا چمن خاموش ہو گیا۔ ایک اعلیٰ درجے کا نچ جس کے کسی فیصلے مشہور ہیں اب ابدیت کی نیند سوراہے۔ تقریباً پچاس سال سے میرا ان کا ربط ضبط تھا۔ برسوں لکھنؤ میں ہم لوگ ساتھ کافی ہاؤس جاتے رہے۔ لکھنؤ کی ادبی محفلوں میں اور علی مجالس میں ساتھ دیکھے گئے۔ وہ میرے دوست اسی نہیں بڑے بھائی بھی تھے۔ ان کے والد پنڈت بگت زائن ملا لکھنؤ یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہے تھے۔ ان کا خاندان اپنی قانونی نکتہ دانی کے لیے مشہور تھا اور آج تک ان کے خاندان کے ایک جٹس ملا کی کتاب محفل لاہر مستند مانا جاتی ہے۔ ملاح صاحب گولا گنج میں کرائے کے ایک مکان میں رہتے تھے پھر بعد میں چینی گیٹ پر حضرت گنج کے قریب آ گئے۔ ادھر تو بہت دن سے وہ دلی میں قیام پذیر تھے۔ ایک دفعہ لوگ سمجھا کے ممبر نامزد ہوئے۔ وہ چلبست کے بعد جدید لکھنؤ کی آبرو سمجھے جاتے تھے۔ دستور کے مطابق ان کو باقاعدہ پچھن میں اردو کے بعد فارسی پڑھائی گئی۔ ان کے گھر کا ماحول اردو کا ماحول تھا۔ انھوں نے خود ایک شعر میں کہا ہے :

لبِ مادر سے ملا لوریاں جس نے سنائی تھیں
 وہ دن آیا ہے اب اس کو بھی غزل کی بیاں سمجھو
 :ب ان کا پہلا مجموعہ کلام جوئے شیرِ شائع ہوا تو میں نے اس پر خاصا مفصل ویساچہ لکھا تھا۔ ملا
 صاحب نے مجھے یہ کتاب نذر کرتے وقت یہ دو شعر لکھے تھے :

یہ ساخو سال چہلِ دنہ میں ہوا
 ہندی کی چھری تھی اور اردو کا گلا
 اُردو کے ادیبوں میں جو مقبول ہوئے
 ملا نامی سنا ہے شاعر بھی تھا

بچے پور میں جب انجمن ترقی اُردو ہند کی آل انڈیا اُردو کانفرنس ہوئی تو اس اجلاس کے صدر
 آئند زائے ملّا تھے۔ ان کے صدارتی خطبے کا یہ جملہ بہت مشہور ہو گیا تھا :
 ”میں اپنا مذہب چھوڑ سکتا ہوں مگر اپنی زبان نہیں چھوڑ سکتا۔“ اب یہ کہنے والا
 شاید ہی کوئی ہو۔

میں جب ۱۹۴۶ء میں لکھنؤ پہنچا تو شروع میں ہی ان سے تعارف ہوا اور سیدہ ربط ضبط
 ہو گیا۔ قریب قریب روز ہی ملنا ہوتا تھا۔ میں نے کبھی صغی لکھنؤ کو پڑھتے نہیں سنا تھا۔
 ملا صاحب نے اپنے یہاں اُن کو بلا کر میری یہ خواہش بھی پوری کر دی۔ آج تک ان کی رُباہی
 کا ایک مصرعہ یاد ہے جو انھوں نے ملا صاحب کے یہاں سنائی تھی :

اب تیر کماں سے چھوٹنے کو ہی ہے

ملا صاحب مجھے مرزا عسکری صاحب کے یہاں بھی لے گئے تھے جو لکھنؤ کی ادبی شخصیتوں میں بڑی اہمیت
 رکھتے تھے۔ انھوں نے رام بابو مسکینہ کی کتاب تاریخِ ادبِ اُردو کا ترجمہ بھی کیا تھا اور اس
 میں کچھ اضافہ بھی ان سے یادگار ہے۔ ملا صاحب کا مجموعہ کلام جوئے شیر اس لحاظ سے خصوصیت
 رکھتا ہے کہ اس میں ان کی کئی معرکہ الآراء نظمیں ہیں۔ ایک کا عنوان ہے ”ٹھنڈی کائی“ اور دوسری
 کا عنوان ہے ”زمین وطن“ ایک اور نظم ”مریم ثانی“ بھی اہمیت رکھتی ہے۔ ۱۹۵۰ء میں وہ
 ٹریبونل کے جج کی حیثیت سے پاکستان گئے تھے۔ انھوں نے اس موقع پر ایک نظم ”تجدیدِ اُلفت“

لکھی تھی جس کے چند شعر یہ ہیں:

پھر اک تجیدِ الفت کا ترانہ لے کے آیا ہوں
میں کیا آیا ہوں اک گرزِ انا لے کے آیا ہوں
بنامِ خطِ اقبال خاکِ میر و غالب سے
سلامِ شوق و نذرِ دوستانہ لے کے آیا ہوں
ذرا تھوڑا سا زہم اس کے بدلے میں مجھے دیدو
میں گنگا کے دہانے کا دہانہ لے کے آیا ہوں

مُلا صاحب کا کمال یہ تھا کہ ان کو اپنا کلام بیشتر یاد تھا اور اپنے خاص انداز میں وہ شعر سناتے تھے۔ شوکت تھانوی نے اپنی کتاب خششِ عمل میں ان کے پڑھنے کے انداز پر بڑا نصیب تبصہ کیا تھا۔ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ جگر صاحب کی فرمائش پر وہ مُراد آباد کے ایک شاعرے میں ان کے ساتھ گئے۔ وہاں جگر صاحب نے یہ خواہش ظاہر کی کہ وہ مُلا صاحب کا کلام سنائیں لیکن مُلا صاحب نے اجازت نہیں دی۔ جوئے شیر میں گاندھی جی کا ایک بڑا دلدار مرثیہ بھی ہے۔ میرے نزدیک مُلا اور روشن مرحوم کی گاندھی جی پر نظمیں خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ جوئے شیر کے بعد کچھ دُڑے کچھ تارے، میری حدیثِ عمر گریزاں اور سیاہی کی ایک بلند ان کے باقی شعری مجموعے ہیں۔ وہ بڑی مرتب اور چمکتے شربھی لکھتے تھے مضامین نہرو کا انھوں نے انگریزی میں اُردو میں ترجمہ بھی کیا تھا۔ مُلا صاحب کو ساہتیہ اکادمی ایوارڈ مل چکا تھا اور اقبال سنان بھی۔ وہ تقریباً دس سال تک انجمن ترقی اُردو ہند کے صدر رہے۔ جہاں کہیں اُردو کی بات آتی تھی مُلا صاحب سینہ سپر رہتے تھے۔ جہاں ہماری مشترک تہذیب کو کوئی خطرہ محسوس ہوتا تھا تو وہ صدائے احتجاجِ ضرور بلند کرتے تھے۔ ۱۹۸۲ء میں جب مضامین نہرو کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا تو اس کی تقریب میں میں بھی موجود تھا۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں ان کی سالگرہ کے موقع پر غائب انسٹی ٹیوٹ نے ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں ان کے گھر پر ایک جلسہ کیا تھا اس موقع پر ایک توصیف نامے اور شال کی پیش کش کے علاوہ ایک سو وینیر بھی شائع کیا گیا تھا اس کے لیے میں نے بھی ایک مضمون لکھا تھا جس میں ان کی شاعری پر خاصاً مفصل تبصہ تھا۔ یہاں اس کے

دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان سے خط و کتابت برابر رہی۔ مہمہ دراز تک تو وہ اردو میں ہی
 نظر رکھتے رہے۔ آخری چند سالوں میں وہ انگریزی میں اپنے سکرٹری کو لکھوا دیتے تھے مگر مجھ سے
 یہ امر اصرار تھا کہ میں اردو میں ہی لکھا کروں۔ ادھر سال بھر سے ان کی لڑکی جتر اے ہی میں خیریت
 معلوم کر لیا کرتا تھا۔ اس لیے کہ وہ لکھتے پڑھنے کے قابل نہیں ہے تھے۔ ملا صاحب کیا گئے ایک زمانہ
 رحمت ہو گیا۔ ہماری مشترک تہذیب کا ایک ستون گر گیا۔ ہم ایک بزرگ شاعر کے کینت و عافان
 اور رنگ و آہنگ سے محروم ہو گئے۔ کاشش ہمیں یہ توفیق ہو کہ ان قدروں پر جو ملا صاحب کو
 عزیز تھیں اپنی حیات تازہ رکھ سکیں۔ اس مشترک تہذیب سے محبت باقی رہے جس نے ہمیں یہ ثواب
 پہن عطا کیا۔ اس زبان کو باقی رکھنے اور ترقی دینے کا حوصلہ پیدا کر سکیں جس نے ہمیں اتنا کچھ
 دیا ہے اور جو صدیوں کی خرابی کا ثمرہ ہے اور جس نے ہمیں تیر و غالب، سودا، فیض، انیس،
 اقبال، چکبست اور ملا جیسے شاعر دیے ہیں۔ رہے نام اللہ کا۔ ♦♦

نصرت فتح علی خاں

سہیل احمد قادری

فنون لطیفہ اور خصوصاً موسیقی کی کشش کا راز کیا ہے۔ اس کا جواب اہل نظر نے مختلف پیرایوں میں دیا ہے اور وہ سب اس پر متفق ہیں کہ مصوری ہو یا شاعری، موسیقی ہو یا رقص اُن میں انسان کی روحانی آسودگی کا سامان فراہم کرنے کی صلاحیت فطری طور پر پائی جاتی ہے۔ روحانی آسودگی کا یہی عنصر انسانوں کو رنگ و نسل، ذات پات اور طبقاتی تفریق کے احساس سے بے نیاز کرتا ہے۔ اُس کی بھرکاری کے اسیر دنیا کے تمام سیاسی، جغرافیائی اور سماجی حدیں توڑ کر فن کے گرد یوں جمع ہو جاتے ہیں جیسے پروانے شمع پر نشانہ ہوتے ہوں۔ فن کاروں اور فن پرستوں کی شناخت الگ ذات، قوم اور ملک کے حوالے سے نہیں ہوتی۔ اُن کے لیے مرکز جذب و کشش اور پوائنٹ آف ریفرنس اگر کوئی شے ہے تو صرف فن ہے۔ موسیقی کا محرک صرف انسانوں بلکہ ساری کائنات پر چھا جاتا ہے۔ اس کی اہمیت اپنی بھرپوری اور وحدت سازی دونوں اعتبارات سے مسلم ہے۔ اس تہمد کی روشنی میں قوالی کے فن اور اُس کی پیش کش کے جماعتی طریقہ کار پر اُس کے معمولات کی ابک کڑی کے طور پر نظر ڈالیں تو وحدت قوم اور وحدت کائنات کا راز کھلے نکلتا ہے۔

نصرت فتح علی خاں کا فن مذکورہ حقیقت کی عملی مثال پیش کرتا ہے، جن کا نام گذشتہ نصف صدی میں قوالی کے میدان میں شہرت کے باوجود عروج پر پہنچنے والے چند فن کاروں کے

ساتھ لیا جائے گا۔ سکندر اعظم نے اپنی فوجی طاقت سے دنیا پر حکومت کی تھی تو نصرت فتح علی خاں نے اپنے سرور کے جادو سے دنیا والوں کے دلوں کو اس طرح فتح کیا تھا کہ بقول بگر۔ وہ کہہ اٹھیں

۔۔۔ نفسہ وہی نفسہ ہے جس کو

روح نئے اور روح ہی گائے

۱۶ اگست ۱۹۹۷ء کو ہندوستان اور پاکستان دونوں قیدِ فرنگ سے آزادی کے پچاس سال پورے ہوئے پر شواہاں تھے۔ اتفاق سے اسی دن ایک طائر خوشنوا نے زندگی کی پچاسویں بہار دیکھنے سے پہلے ہی دیارِ فرنگ میں قیدِ حیات سے رہائی پائی جس نے اپنے فن کو نغموں کی آندھی میں جھلستی دنیا کے انسانوں کے دلوں کو جوڑنے اور دو پڑوسی ملکوں کے درمیان ثقافتی رابطے کی راہیں ہموار کرنے کا وسیلہ بنایا۔ عام زندگی میں فرما خد اور فرما خد دست اس فن کار نے فن کے معاملے میں بھی دستِ طبی کا ثبوت دیا اور سنگین امراض سے لاحق خطرات بھی اُسے مظاہرہٴ فن سے باز نہ رکھ سکے۔

نصرت کی ناگہانی موت کو ہندوپاک کے معرفت فن کاروں، فلمسازوں اور ہدایت کاروں نے دنیا سے موسیقی کے لیے ناقابلِ تلافی نقصان سے تعبیر کیا۔ پاکستان کے بعض دانش ور حلقوں میں ان کی شہرت کو مشہور ماہر طبیعیات اور نوبل لارسیٹ ڈاکٹر عبدالسلام کی شہرت کے ہم پلہ قرار دیا گیا کیونکہ پاکستان کو اقوامِ عالم کی صف میں کھڑا کرنے میں دونوں نے بڑا حصہ لیا تھا۔ نصرت اس بنا پر بھی ایک بلے عرصے تک ذہنوں سے محو نہیں ہوں گے کہ انھوں نے برصغیر کی قوال گائیکی کی روایت کو جمود کی کیفیت سے باہر نکالا تھا۔

نصرت نے ۱۹۴۸ء میں لاہور کے موسیقاروں کے ایک گھرانے میں آنکھیں کھولیں۔ اُن کے دادا اختر حسین نے راگ لیدار کاود اور نیگھ لہار میں نام کمایا تھا تاہم اُن کی گائیکی میں ایک طرح کے اضطراب اور ہیئت کا عنصر نمایاں تھا۔ اس کے برعکس اعتماد اور نرمی فتح علی خاں کی گائیکی کے مزاج کی خصوصیت تھی اور یہی خصوصیت بیٹے کو ورثے میں ملی۔

جانندھ سے ترک وطن کر کے لاہور میں آباد ہونے والے موسیقار گھرانے کے اس چشمِ چراغ کو ڈاکٹر یا انجینئر بننے دیکھنے کی تمنا اُس کے والدین کے دل میں بھی تھی لیکن نصرت

کا دل چوری چھپے نغے کی گہرائیوں میں اُترنے اور سروں کی نبض پہچاننے میں مگن رہتا تھا۔ آخر اُن کے چچا مبارک علی خاں نے ان کی خواہش کا احترام کیا اور انھیں طبلہ نوازی کی تربیت دی۔ مبارک علی خاں نے یہ فیصلہ اس یقین کے ساتھ کیا تھا کہ طبلہ بستی میں مہارت کی کلید ہے کیوں کہ لے ہی شیگت کا بنیادی جوہر ہے۔ اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ نصرت کلاسیکی موسیقی کے رمز آشنا تھے۔ اس پر اُن کا یہ اعتراف کہ مجھے اپنے قول ہونے پر فخر ہے اُن کی عظمت اور کردار کی صداقت میں اور اضافہ کرتا ہے۔

نصرت کی عالمی شہرت کا آغاز ۱۹۸۰ء کی دہائی کے آخری حصے سے ہوتا ہے جب پیٹر جریٹ مارٹن اسکورس کی فلم ”ڈارٹ ٹمپیشن آن کرائٹ“ کا ساؤنڈ ٹریک دینے کی پیش کش انھیں کی۔ نصرت نے اس کے انعام یافتہ ”ڈب میں والنگ“ اور اولیور اسٹون کی فلم ”نچرل بورن کلرز“ کی موسیقی بھی دی۔ ہندوستان میں ایسے کئی فلم پرڈیکٹ تکمیل کے مراحل میں تھے جن میں نصرت نے شرکت کی تھی۔ شاید وہ پہلے فن کار ہیں جنھوں نے اس کی دل کھول کر حیات کی کر تاملینڈ اور دیگر نارتھ انڈین آرٹسٹوں کو یہ آزادی حاصل ہوئی چاہیے کہ وہ پاکستان جا کر اپنے فن کا مظاہرہ کریں انھوں نے اس مسئلے کو صدر جمہوریہ پاکستان اور وزیر اعظم کے سامنے بھی اٹھایا تھا اگرچہ اُن کی شہرت ہندوستان کی گلی کوچوں میں پہنچ چکی تھی، ہندوستانی فلموں میں موسیقی دینے کے سلسلے میں فلموں سے وابستہ افراد سے ان کے ربط و تعلق اور اس میدان میں ہند پاک امتزاج کی ابھی بنا، ہی پڑی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ تقریباً گزشتہ دو دہائیوں سے دونوں ملکوں کے فنی ورثے کے درمیان اتحاد قائم کرنے کے لیے کوشاں رہے ہیں اور دنیا کے اس خطے کے بایسوں کو انھوں نے جو پیغام دیا ہے وہ ہے امن کا اور منافرت کی دیواروں کو گرنے کا پیغام جس کا ثبوت انھوں نے اسے آر جیٹن کے تازہ ترین البم ”دندے ماترم“ میں دیا ہے۔ امن پسندی اور اور انسان دوستی کا یہی اظہار انھوں نے اپنے دورہ ہند پر بعض طقوں کی جانب سے کیے جانے والے اعتراض کے جواب میں بزمہ ہونے کے بجائے یہ کہہ کر کیا کہ وہ پاکستان کی طرح ہی ہندوستان کو اپنا گھر سمجھتے ہیں۔ انھوں نے یہ کہہ کر ان ہزاروں ہندوستانیوں کے جذبات کو زبان دے دی جو ان کی ہندوستان آمد پر اعتراض کو بدشگونی تصور کرتے ہیں اور اس

بات میں یقین رکھتے ہیں کہ فن کا احترام ملکی سیاست اور ذاتی مفادات سے بے نیاز ہو کر کیا جانا چاہیے۔

نصرت علی نے قوالی کے فن کو نئی جہت اور بلندی سے روشناس کرایا اور اسے بین الاقوامی مقبولیت کا اہل بنایا۔ بین الاقوامی مقبولیت گلوکاری کے میدان میں یوں تو مہدی حسن 'غلام علی' غلام فرید صابری اور ریشا کو بھی ملی لیکن اگر غور کیا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ ان کی مقبولیت ایک خاص عمر اور مزاج کے لوگوں تک محدود ہے۔ ہندو پاک سے باہر ان فن کاروں نے جہاں بھی اپنے فن کا مظاہرہ کیا وہاں ان کے سامعین کی اکثریت برصغیر کے تارکین وطن پر ہی مشتمل رہی ہے۔ نصرت نے روایت سے اپنا رشتہ برقرار رکھتے ہوئے قوالی گائیکی میں نت نئے تجربات کا لوکم اٹھایا اور یہ واقعی بڑی ہرات مندی کا کام تھا کیونکہ اس میں ناکامی بھی ہو سکتی تھی مگر کامیابی ان کی منتظر تھی وہ بھی اس طرح کہ ان کی دھنوں نے ہر عمر ہر مذہب ہر پیشے اور ہر زبان کے لوگوں کو اپنا گریہ بنالیا اور قوالی جیسی صنف موسیقی کو دنیا کے ان دور دراز گوشوں میں بھی پہنچایا جس کے بایسوں کے کان اب تک اس سے نامانوس تھے۔ قوالی میں آفاقی تاثر پیدا کرنے کی غرض سے طواں موسیقی کی بنیاد ڈالی جس کے لیے انھوں نے جدید الیکٹرونک آلات موسیقی کا سہارا لیا۔ اس طرح انھوں نے مشرق و مغرب کو اور قدیم و جدید کو ہم آغوش کر دیا۔ اس عمل پر ان کے ہم عصر استادان فن نے انھیں تنقید کا نشانہ بھی بنایا تاہم ان کی نگاہ اس مقصد سے نہ ہٹی جس میں انھیں کامیابی ملتی نظر آرہی تھی۔

نصرت نے جہاں سادے اور الیکٹرونک پرانے اور نئے سازوں کے استعمال میں حریت پسندی کا ثبوت دیا وہیں قوالی کے موضوعات میں بھی تنوع اور دست پندری کی روش قائم کی۔ قوالی کے کسی ایک موضوع سے وابستگی کے نتیجے میں یک ٹنٹے پن کے خطرے کا انھیں احساس تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی زنجیل میں روحانی اور قصوانہ کلام کے شائقین کے لیے مست قلندر مست اور یہ مسجد مندر مینا جیسا کلام تھا تو بھر دو سال کی کش مکش کی لذت کے آشناؤں کے لیے کسی دایار نہ دھڑے اور حُسن محبوب کے جلوؤں کے شیرانیوں کے لیے کنا سونا تینوں رب نے بنایا جیسے نغمے تھے۔ ان کی زبان سے "میرا گیا گھر آیا" کے بول سن کر ہزاروں کا مجمع لگ

جاتا تھا اور ایسا ساں بندھتا تھا کہ سامعین میں سے بعض لوگ تو اُن کے قدموں میں لوٹنے لگتے تھے۔ ان کی جگہ شاہ اور امیر خسرو کے عارفانہ کلام کی ادائیگی بھی تاثیر میں ڈوبی ہوتی تھی۔ غرضیکہ اُن کے فنی سراپے میں آبدار موتیوں کی کمی نہ تھی۔

آواز کے زیر و بم پر انھیں بلا کی گرفت حاصل تھی جو طبلے کی گت اور ہارمونیم کے سُرسے کبھی الگ نہ ہوتی۔ ایک طرف انھوں نے کلاسیکی طرز کی گائیکی سے نام کمایا تھا تو دوسری طرف منتھیا نر اور اکو سٹم پر دی گئی ان کی پرفارمنسوں نے انھیں راک پر جھومتی ہوئی نوخیز نسل پر اپنا جاوہر چلایا تھا۔

مشرق و مغرب کے سنگیت کے امتزاج کے بارے میں ایک موقع پر انھوں نے کہا تھا کہ یہ امتزاج ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ مشرق کو اپنی مخصوص پہچان خصوصاً وکال میں برقرار رکھنی چاہیے اگر تجربہ کرنا ہے تو وہ مغربی سازوں میں ہونا چاہیے۔ یورپ میں برصغیر کی موسیقی کی مقبولیت کا ایک سبب انھوں نے یہ بتایا کہ مشرقی گانوں میں جذباتی سرشاری بھر پور ہوتی ہے۔ اس لیے یورپ میں برصغیر کے سنگیت کے ساتھ ساتھ افریقی اور عرب موسیقی سے بھی استفادے کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے۔

نصرت نے فن اور زندگی دونوں کے ساتھ خاکساری سے نباہ کیا۔ انسانی نفسیات کے جذبہ خود پسندی کے برعکس جس سے مغلوب ہو کر ایک معمولی سپاہی بھی خود کو حوالدار تو کہلوانا ہی چاہتا ہے۔ انھوں نے اپنے آپ کو بھرے مجھے سے قوال کی حیثیت سے متعارف کرانے میں کبھی عار محسوس نہ کی۔ اُن کی ہر دلعزیزی میں اس مزاج کو بڑا دخل تھا۔ اپنے سامعین اور پرستاروں سے انھوں نے ہمیشہ اپنائیت کا سلوک روا رکھا۔ ایسج پر خواہ کتنا ہی دقت ہو گیا ہو اور رخصت لینے کا کتنا ہی جی چاہ رہا ہو اگر کوئی سامع اُٹھ کر کوئی خاص فرمائش کر دے تو انھوں نے اُس کا خیر مقدم ہی کیا۔ کیا عجب کہ اسی مزاج اور رویے کے حامل شخص کو دیکھ کر شاعر کی زبان سے یہ شعر نکلا ہو

غبارِ راہ ہو کر چشمِ مردم میں محل پایا

نہالِ خاکساری کو لگا کر ہم نے پھسل پایا

انگلینڈ، جاپان، فرانس اور امریکہ میں بے پناہ مقبولیت پانے والے اس فن کار نے پاکستان میں صوفیوں اور بزرگوں کے عرس کے موقع پر مقامی سامعین کے سامنے بیٹھنا ترک نہ کیا۔

اپنے بارے میں قنلیشکر کی یہ رائے جان کر کہ ان کے سنگیت میں خالص کلاسیکی رنگ باقی نہ رہا، نصرت نے بڑی مسرت سے جواب دیا تھا کہ ”اگر تاجی نے ایسا کہا ہے تو مجھے اسے ان کا مشورہ سمجھ کر مان لینا چاہیے۔ وہ اتنی بڑی کلاکارہ ہیں کہ میں اُن کے کہے ہوئے کو رد نہیں کر سکتی۔ لیکن میں اس سے اتفاق نہیں کرتا کہ میری گائیکی سے اصل کلاسیکی کی خوشبو جاتی رہی ہے۔ میری گائیکی کی بنیاد کلاسک ہی ہے۔ اگر میں نے مغرب کے سازوں کو استعمال کیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ میرا کلام غیر خالص ہو گیا۔ میں گیلری والوں کی خوشنودی کی خاطر مصالحت نہیں کرتا، میری گائیکی لوک اور کلاسیکل اڈیم میں پوری طرح پیوست ہے۔ ہندوستان میں اپنی دھنوں کی نقل کیے جانے کے خلاف کسی شدید ردِ عمل کے بجائے نصرت نے صرف اتنا کہا کہ اگر کسی دوسرے موسیقار کی دھنیں کوئی استعمال کرے تو امرِ اخلاقی فرض ہے کہ اس کا اعتراف کرے، نیز یہ کہ الفاظ کی رووبدل میں اس کا لحاظ رہے کہ اُن کی روح مجروح نہ ہونے پائے۔

نصرت کی موت پر دنیا بھر کے فن کاروں کی طرف سے رنجِ دہم کا اظہار اور لاہور بمبئی اور دہلی پر بھائی ہوئی یکساں سوگوار فضا سے یہ احساس ہوتا ہے کہ دنیا سے امن اور انسان دوستی کا ایک اور پیامبر رخصت ہو گیا مگر اس کی ملکوتی آواز کی لے پر دنیا کے لاکھوں انسانوں کے دل رقص کرتے رہیں گے۔ ♦♦

ہندوستان میں عزاداری کے ابتدائی نقوش اور اردو کے اولین مراثی

جعفر رضا

مرثیہ اور عزاداری میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ کسی ایسے سماج کا تصور نہیں کیا جاسکتا جس میں عزاداری کسی حیثیت سے وجود میں نہ ہو لیکن مرنے کا رواج ہو گیا ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عزاداری کی نوعیت و کیفیت کے اعتبار سے مرنے کی ہیئت، حدود اور عناصر ترکیبی ترتیب پاتے ہیں، جن میں مرثیہ نگار اپنی ذاتی بصیرت، تجربوں کی بوسلمونی، ادراک و شعور کی بالیدگی اور انفرادی محسوسات کو اجتماعی تاثرات کا آئینہ دار بنا دیتا ہے۔ مرثیہ نگار اپنی ذات کے حصار میں مقید رہ کر کامیاب نہیں ہو سکتا، کیوں کہ اس کی تخلیق عزاداروں کی مجلسوں میں عمار کے لیے پیش ہوتی ہے۔ مختلف متعدد کیفیات اور فنی معیاروں کے مرثیہ نگاروں کی کثرت میں عزاداری کی ضرورتیں وحدت پیدا کرتی ہیں۔ بیانیہ میں داخلیت کے جلوسے مرثیہ نگاری کے معجزے ہیں جن کے ذریعے مرثیہ نگار عزاداروں کے دلوں کی تسخیر و تطہیر کرتا ہے۔ عزاداروں کی مجلسیں جھاڑ، کنول، فانوس سے آراستہ ہوتی ہیں۔ ان میں شمعیں جھللاتی ہیں جو اہل مجلس کے حسن ذوق کی نشان دہی کرتی ہیں، بلکہ ان سے زیادہ ان شمعوں کی روشنی مسکور کن ہوتی ہے جو عزاداروں کے دلوں میں محبت، مودت، نبی دال نہی سے روشن ہوتی ہے، چشم اشکبار پانی میں ڈوبے کنول کے جھلنے کی

علامت بنتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل عزاواری کی تاریخ میں ملتی ہے کہ مرثیہ کا وجود عزاواری کا مرہون منت ہے عزاواری کے عروج کے پہلو پہلو مرثیہ ارتقائی منزلیں طے کرتا ہے۔

ہندوستان میں عزاواری کی ابتداء کیس نے کی اور کس طرح کی واضح تاریخی سراغ و ثوابد نہیں ملتے۔ ابتدائی تاریخی ماخذ کا ذکر نہیں۔ تمام مؤثر شاہانِ مغلیہ بھی خاموش ہیں۔ بابر نامہ میں ہی نہیں ترکِ جہانگیری میں بھی کوئی ذکر نہیں، حالانکہ اس وقت تک عزاواری عام ہو چکی تھی جس کا ذکر مختلف عوامی مصادر میں ملتا ہے۔ اگر یہ یقینی ہے کہ دورِ امیر المومنین حضرت علی علیہ السلام سے سندھی قوم جاٹ کے "شیعانِ خلاۃ" نے ہندوستان میں محبت و مودتِ اہل بیت کی فضا تیار کر دی تھی جس کو موالی علی غوری حکمرانوں نے نوا میر کی دست درازیوں سے محفوظ رہتے ہوئے اپنے سینوں سے لگائے رکھا۔ اگر اس حقیقت کی تاریخی شہادتیں موجود ہیں کہ سندھی سلم علماء امام محمد باقر اور امام جعفر صادق علی خدمت میں باریاب تھے تو کس طرح ممکن ہے کہ انھیں امام زین العابدین کے اس ارشادِ عالم نہ ہو کہ تقریباتِ مسرت کے موقع پر بھی مجالسِ عزائم عقد کی جائیں۔ اسی طرح سندھ کے گورنروں کا یقیناً فاطمہ کی حکومت قائم کرنے کی کوشش میں اپنی جان قربان کر دینا بھی واضح کر دیتا ہے کہ کم از کم انھیں بنی فاطمہ کے ایثار و قربانی نے خون کے آنسو رلایا ہوگا۔ ان کے بعد اسماعیلیوں کے دورِ حکومت میں تبلیغِ عقائد پر خاص طور سے توجہ کی گئی۔ ان کے داعیوں خصوصاً مولانا ترک کے لیے قرینِ قیاس ہے کہ انھوں نے واقعہ کربلا کی یاد منائی ہوگی۔ عشرہ محرم کے دوران اپنے مواعظوں میں امام حسین کے ایثار و قربانی کے واقعات لازمی طور پر بیان کیے ہوں گے۔ افسوس ہے کہ ان حقائق کی جانب مورخین کرام نے توجہ نہیں کی جس کی بنا پر نہ صرف یہ کہ ہندوستان میں عزاواری کے ابتدائی نقوش مٹ گئے بلکہ ہندو آریائی مشترکہ تہذیب و تمدن کے ان اہم مباحث پر دقت کی گرد پڑ گئی۔ قرآن کی بنیاد پر انداز کیا جاسکتا ہے کہ ابتداءً مجالسِ عزاک کی شکل میں عزاواری ہوتی رہی ہوگی کسی مکان یا مسجد میں چند ہم عقیدہ افراد یکجا ہو جاتے ہوں گے حاضرین میں کوئی شخص واقعاتِ شہادت

امام حسین بیان کرتا ہوگا اور دیگر شرکار گریہ و بکا کرتے رہے ہوں گے۔

شمالی ہند میں عداوی کا اولین راوی منہاج الدین زرجانی ہے جو اپنے بارے میں لکھتا ہے کہ وہ شعبان ۶۲۹ھ (مئی ۱۲۳۱ء) کو گوالیار پہنچا، جہاں سلطان شمس الدین ایتیش محاصرہ کیے ہوئے تھا۔ اس محاصرے نے طول کھینچا۔ سلطان زرجانی کو فوجیوں کی مذہبی تبلیغ کے فرائض پر مامور کیا، جسے اس نے سات مہینوں تک انجام دیا۔ پورے ماہ رمضان المبارک میں ہفتے میں تین بار، ذی الحجہ کے ابتدائی دس دنوں تک اور یکم محرم سے عشرہ محرم تک، منہاج سراج زرجانی ان تبلیغی مواعظ کو ”تذکیر“ کہتا ہے۔ واضح ہے کہ رمضان المبارک کی ”تذکیر“ کا موضوع بیان زہد نفس اور تقویٰ رہا ہوگا۔ ذی الحجہ میں حضرت ابراہیم کی قربانی بیان کی گئی ہوگی اور یکم سے دسویں محرم تک واقعات کربلا کے علاوہ کوئی دوسرا موضوع نہیں ہو سکتا۔ یہ موضوع فوجیوں میں جذبہٴ ایثار و قربانی بیدار کرنے کے لیے سب سے زیادہ کارگر بھی ثابت ہوا ہوگا۔ اس کے بعد عداوی کا دوسرا ذکر سلطان محمد بن تغلق کے دور میں ملتا ہے۔ اس دور کے ایک مصنف اتخوال دہلوی کا بیان ہے کہ اس دور میں محرم علانیہ منایا جاتا تھا، لیکن اس نے مزید تفصیلات درج نہیں کی ہیں۔ ممکن ہے مجالس عزائمقہ کرنے کی جانب اشارہ ہو، کیونکہ اس وقت تک تبرکات عزائمقہ کرنے یا انھیں جلوس میں برآمد کرنے کے امکانات نہیں ہیں۔

شمالی ہند میں تبرکات عزائمقہ کے طور پر علم حسینی برآمد کرنے کا سلسلہ حضرت سید محمد اشرف جہانگیر سمنانیؒ سے شروع ہوتا ہے۔ انھوں نے پہلی بار محرم کے موقع پر علم حسینی برآمد کیا اور اس کے زیر سایہ قیام کیا۔ ان کا دستور تھا کہ سبزوار کے طریقے پر علم اور زنبیل تیار کرتے زنبیل کے ساتھ صحیح النسب سادات اور متقی و پرہیزگار لوگوں کو اطراف و جوانب میں بھیجتے۔ بسا اوقات یہ فرض اپنے خلیفہ ارشد حضرت شاہ سید علی قلندرؒ کے سپرد کرتے۔ حضرت شاہ سمنانیؒ ۱۳۸۰ء میں ہندوستان تشریف لائے۔ اس طرح علم برآمد کرنے کا سلسلہ اسی کے گرد و پیش شروع ہوا ہوگا۔ ان کے ملفوظات میں درج ہے کہ موصوف درمیان عشرہ محرم اچھا لباس زیب تن نہیں کرتے تھے، کسی تقریب مسرت میں شریک نہیں ہوتے تھے۔ آٹھویں اور

دوبیں محرم کے درمیان کی تاریخوں میں آرام ترک کر دیتے تھے۔ تیس برس تک خواہ سفر میں ہوں یا حضر میں، کبھی غم جیسے غافل نہیں ہوئے۔ ایک بار آیام عاشورہ میں ان کا قیام جون پور کی مسجد میں تھا۔ وہیں فرائض عزا ادا کر رہے تھے۔ بعض علمائے اہلسنت زیارت علم اور ان سے ملاقات کی غرض سے مسجد میں حاضر ہوئے۔ ان میں سے مولانا محمود نے ان سے سوال کیا کہ یزید پر لعنت بھیجنے کے لیے کیا شرعی جواز ہے؟ حضرت شاہ سمنانیؒ نے جواب دیا: اگرچہ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے مگر وہ یزید پر اس بنا پر لعنت بھیجتے ہیں کہ ممتاز علمائے کرام، بزرگان دین، صحابہ کرام اور اہل بیت اطہار کی یہی سیرت رہی ہے۔ پھر حاضرین سے سوال کیا کہ اس دشمن اسلام پر لعنت بھیجنے میں کسی کو اعراض ہو سکتا ہے جس نے بکر گوشت رسول کو ذبح کر ڈالا۔ پھر نص قرآنی کے طور پر درج ذیل آیت کی تلاوت فرمائی :

ان الذین یؤذون اللہ ورسولہ لعنہم واللہ فی الدنیا والآخرۃ
واعادہم عذابا مہینا

ایقناً جو لوگ خدا اور اس کے رسول کو ستاتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں خدا کی لعنت ہے اور خدا نے ان کے لیے رسوا کن عذاب مہیا کر رکھا ہے۔

ہندوستان میں چشتیہ سلسلے کے بانی سلطان المشائخ حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجیریؒ

(وصال ۱۳۲۶ء) کی ذریعہ ذیل رباعی زبان زد خاص و عام ہے:

شاہ ہست حسین و بادشاہ ہست حسین

دین ہست حسین و دین بہا ہست حسین

سر داد، نہ داد و دست در دست یزید

حق کہ بنائے لا الہ است حسین

لیکن عزا داری امام حسینؑ سے متعلق ان کے تمام احوال و آثار امتداد زمانہ کی نذر ہو چکے ہیں البتہ ان کے سلسلے کے بلند پایہ بزرگ حضرت بندہ نواز گیسو دراز (وصال ۱۴۲۲ء) کی فضل سماع میں عزائے حسینی کا ذکر ملتا ہے۔ یہ واقعہ ۱۰ محرم ۸۰۳ھ (۱۳ اگست ۱۴۰۰ء) کا ہے، یعنی اس وقت تک موصوف دہلی میں قیام پذیر تھے۔ دکن تشریف نہیں لے گئے تھے۔ واقعہ یوں بیان

یہ لگتا ہے کہ روز عاشورہ حضرت خواجہ کے جماعت خانے پر معتقدین بڑی تعداد میں یکجا ہوئے،
 قوال آئے اور تار کے تاروں کو پھیرنا شروع کیا۔ بعض مریدین موسیقی سے لطف اندوز ہو رہے
 تھے کہ حضرت خواجہ بندہ نواز نے ارشاد فرمایا: آج ہر شخص کو عاشورہ محرم کی یاد ماننا ہے۔ آج
 کی ساع حضرت حسین کی یاد میں ہوگی اور لوگوں کو گریہ کرنا ہوگا۔ انھوں نے کہا کہ غم کے موضوع
 پر صوفیہ سماع کرتے ہیں۔ مریدوں کو مرشد کی تقلید کرنا چاہیے۔^{۱۳}

شمال کی طرح دکن میں بھی اہل بیت اہلار کے دینی و مذہبی مباحث میں دلچسپی و
 انہماک کے واقعات کثرت سے ملتے ہیں۔ لیکن دکن کی ابتدائی عزاداری کے نقوش فراہم نہیں ہوتے،
 البتہ قرائن ہیں کہ دکن میں بہمنی دور سلطنت کے قیام سے عزاداری شروع ہو گئی تھی دکن میں
 شمال کی طرح اہل تشیع پر مذہبی تدغین نہیں تھی۔ اہل تشیع قیام میں یقین نہیں رکھتے تھے بہمنی سلطنت
 کے ابتدائی دور سے ہی سادات و اہل تشیع کو احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ محمد شاہ اول
 (۷۵۱-۱۳۵۷ء) کی ماں ملکہ جہاں نے حج و زیارت کے لیے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کے بعد
 کربلائے معلیٰ اور نجف اشرف کا سفر کیا۔ حضرت علی اور امام حسین کے روضوں پر نذرین گزاریں۔
 اور ان کے خدام زوار اور سادات میں نقد و مال تقسیم کرایا۔ اس سے نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ
 اس دور میں دکن میں عزاداری کی دانش بیل پڑ چکی تھی کیوں کہ یہ قیاس کرنا درست نہ ہوگا کہ والدہ
 سلطان کربلائے معلیٰ جاکر خدام زوار اور سادات کی خدمت میں عطیے پیش کریں، روضہ امام حسینؑ
 پر نذرین گزاریں اور عشرہ محرم میں امام حسینؑ کی یاد میں کچھ نہ کریں۔ لیکن اس دور کی عزاداری
 کی نوعیت کا اندازہ نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ نذر و نیاز تک محدود رہی ہو۔ محمد شاہ ثانی (۹۶-۱۳۷۸ء)
 کے دور میں سابق کی فضا بحال رہی۔ اس کے بعد کے دور میں فیروز شاہ بہمنی (۱۲۲۶-۱۳۹۷ء)
 کا دلیل سلطنت "میر فضل اللہ انجوشیمی عہد کا پایا بند ہی نہیں تھا بلکہ اہل تشیع کا سرپرست بھی
 تھا۔ اس کے اثر و رسوخ کے ذکر سے صفحات لبریز ہیں۔ اس نے دکن میں اپنے ہم عقیدہ علماء یکتا
 کر لیے تھے جن سے ہزاروں روپوں کا سلوک کرتا تھا۔^{۱۴} فیروز شاہ کی سادات نوازی کا یہ عالم
 تھا کہ اس نے بہمنی شاہی دور کا چاندی کا پرائیماخت، جو تخت فیروزہ حاصل کرنے سے قبل
 استعمال کیا جاتا ہے، گھوڑا چاندی تختی سادات میں تقسیم کرنے کے لیے سمندر پار بھیج دی۔^{۱۵} ان

حالات میں قرین قیاس ہے کہ دکن میں دور محمد شاہ نانی میں مزا داری ہوتی تھی۔ جو بعد کے ادوار میں عوامی مقبولیت حاصل کر گئی۔ شہاب الدین احمد شاہ اول (۳۴۱-۶۱۴۲ھ) ایران میں فی طرح ہر سال ۲۱ مارچ کو "جشن نوروز" کیا کرتا تھا۔ اہل بیت اطہار کی طرف اس کی عقیدت مند کا ذکر اس کے زمانہ ولی عہدی سے ملتا ہے۔ اس نے منت مانی تھی کہ:

"اگر بادشاہ ہو جاؤں گا تو اس گاؤں (خانناں پور) کا نام رسول آباد رکھوں گا اور سادات مدینہ منورہ اور کربلائے معلیٰ و نجف اشرف کے نام سے وقف کر دوں گا"۔^{۱۶}

پہلے سلطان ہونے کے بعد بقول فرشتہ:

"بادشاہ نے احمد آباد بیدر سے ایک منزل پر ناصر الدین کر بلائی کو..... پانچ ہزار تنکے نقرئی خاص ان کے مصارف کے لیے اور بیس ہزار تنکے دوسرے کر بلائی سادات کے لیے عنایت کیے"۔^{۱۷}

احمد شاہ اول (۳۴۱-۶۱۴۲ھ) کے دربار میں مشہور مرثیہ گو شیخ آذری (۱۴۹۱-۶۱۳۸۲ھ) نے موجودگی بھی اس کے دور میں مزا داری کی دلیل ہے۔ سلطان کے درباری آداب کے مطابق 'شیخ آذری' جو غیر معمولی غور و خودار شخصیت کے شاعر تھے 'زمین بوس ہو کر سلامی بجالانے سے انکار کر کے خلعت و انعام ٹھکرا چکے تھے، سلطان نے بہ لطافت الحیل شیخ آذری کو تاریخ سلطنت بہمنی لکھنے کی خدمت تفویض کی 'جو شاعر کی قدر افزائی کا بہانہ تھی۔ پروفیسر سید مسعود حسن، زمینی ادیب لکھتے ہیں:

"صفت اقلیم کے مولف نے لکھا ہے کہ ایک بزرگ سے منقول ہے۔ فرمایا کہ میں نے حضرت رسول اللہ کو ایک رات خواب میں دیکھا۔ اس نے پوچھا کہاں جاتے ہیں؟ یکایک حضرت میری طرف متوجہ ہوئے۔ فرمایا کہ آذری کی زیارت کے لیے۔ اس بیت کے صلے میں جاتا ہوں کہ اس نے میرے فرزند کے مرثیے میں لکھی ہے۔ وہ بیت یہ ہے:

"سورخ می شود دل ما چون گلِ حسین ہر جا کہ ذکر واقفہ کر بلا بود"۔^{۱۸}

اس سے واضح ہے کہ دور سلطان احمد شاہ اول (۳۴۱-۱۴۲۲ء) سے دکن میں عزاداری کا باقاعدہ سلسلہ شروع ہو گیا تھا جن میں شیخ آذری کا کلام پڑھا جاتا ہوگا۔

احمد شاہ اول کے بعد اس کا بیٹا احمد شاہ ثانی (۵۸۱-۱۴۲۶ء) تخت نشین ہوا۔ اس کے دور میں ایرانی اثرات میں مزید اضافہ ہوا۔ کیوں کہ اس نے آفاتیوں سے قرابتیں کر لی تھیں۔ اس کی دو بہنیں شاہ خلیل اللہ کرمانی کے بیٹوں اور ایک بہن شاہ قلی سلطان سے منسوب تھیں^{۱۹}۔ احمد شاہ ثانی کے دور مسعود میں ایک شاندار عمارت ”تخت کرمانی“ کے نام سے تعمیر ہوئی جس کی ساخت کے متعلق پروفیسر یزدانی لکھتے ہیں:

”اس عمارت کے اندرونی حصے میں ایک بڑا ہل ہے جسے ستونوں کے ذریعے تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ بیچ والے حصے میں ٹکڑی کا ایک منبر رکھا ہوا ہے جسے محرم میں بعض شیعہ رسوم کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔“^{۲۰}

”تخت کرمانی“ کی ساخت سے اس کا عراخانہ ہونا واضح ہے۔ پھر محرم میں بعض رسوم کے لیے استعمال کا مطلب عزاداری کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ خاص طور پر تخت کرمانی کی تعمیر سے صحیح طور پر نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اس وقت تک دکن میں عزاداری عام ہو چکی تھی۔ بڑی تعداد میں لوگ کجا ہوتے تھے جن کے لیے ایک مرکزی جگہ کے طور پر تخت کرمانی کی تعمیر ہوئی جنہر کی موجودگی سے اندازہ ہوتا ہے کہ محض سوز خوانی یا نوحہ خوانی نہیں ہوتی تھی بلکہ منبر سے ذاکر بیان فضائل و مصائب بھی بیان کرتا تھا۔

احمد شاہ ثانی کے بعد اس کے بیٹے علاء الدین بہمنی کے عہد سلطنت میں خواجہ امداد الدین محمود گادال کو مرکزی حیثیت حاصل ہوئی۔ اس نے کئی سلاطین کے عہد دیکھے۔ اس کے عہد میں عزاداری کے ذریعے سپہ گری، شمشیر زنی، جسمانی ورزش اور دیگر مردانہ مشاغل میں لوگوں کا انہماک بڑھا۔ پروفیسر ہارون خان شیردانی لکھتے ہیں:

”نوجوانوں کو جسمانی، روحانی اور سماجی تعلیم دی جاتی تھی۔ اگرچہ ان تعلیموں کی سرگرمیاں زیادہ تر محرم کی تقریبوں سے منسلک ہوتی تھیں جن کی تیاری میں یہ لوگ منہمک رہتے تھے۔ لیکن ان میں داخلے اور شریک ہونے کے لیے

کسی مذہب و ملت کی قید نہیں تھی اور بغیر کسی امتیاز کے ہر مرتے اور عقیدے کے لوگ اس میں شامل ہوتے تھے۔ ۲۱

اسی انہماک نے عزاداری کو مقامی رنگ میں رنگ دیا۔ ڈاکٹر رشید موسوی لکھتے ہیں: "تغزیے اور غفلوں کے علاوہ کسی ہند کے محرم کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی تھی کہ سوانگ بھرے جاتے اور گردہ منظم کیے جاتے جو امام کے نام سے بنائے جاتے تھے۔ جیسے بھائڈ اور زنگی۔ زنگی جلیٹیوں کا روپ بھرتے تھے۔ گردہ کئی قسم کے ہوتے تھے۔ سوانگ ریچھ، نگور اور شیر کے بھرے جاتے تھے۔ شیر حضرت علی، شیر خدا، اسد اللہ الغالب کے نام سے اور بچہ نگور وغیرہ منت کے طور پر بنتے۔" ۲۲

عار الدین بہمنی کے دور میں تیمور گورگان کے بیٹے شاہ رخ (۱۴۰۵-۱۴۱۱) کا سفیر لال الدین الرزاق (وفات ۱۴۸۲ء) دکن آیا۔ اس کے رکاب میں بیدر اور وجیا نگر کے سفراء بھی اپنے اپنے حکمرانوں کے تحائف لے کر گئے، لیکن موسم کی خرابی کی بنا پر جہاز سمندر میں بھینسا ہا کر محرم شروع ہو گیا۔

"عبدالرزاق لکھتا ہے کہ ہم نے محرم کا چاند دریا میں دیکھا۔ جہاں ہماری کشتی چند روز دریا میں لنگر انداز رہی۔ وہیں رسم عزاء اور مرثیہ خوانی سید الشہداء امام حسین علیہ السلام ادا ہوئی۔ پھر ہم مستط پہنچے۔" ۲۳

یہ واقعہ محرم ۸۴۸ھ (۱۴۴۴ء) کا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت تک دکن میں عزاداری کا عام رواج ہو چکا تھا لیکن اہم پہلو یہ ہے کہ دکن میں عزاداری کو نوجوانوں کی ہسانی، روحانی اور سماجی تعلیم کے طور پر برتا جاتا تھا۔ یہ محض فرض ادائیگی تک محدود نہ تھی۔ دوم، یہ کہ عزاداری کے ذریعے تعلیم کے دروازے بغیر کسی امتیاز کے تمام فرقوں اور عقیدوں کے ماننے والوں کے لیے عیاں طور پر کھلے ہوئے تھے اور مختلف فرقوں اور عقیدوں کی جذباتی ہم آہنگی سے داخلہ و اداری ادا کرتے تھے۔ اس لیے بہمنی سلطنت کے خاتمے (۱۴۹۲ء) کے بعد اس کی جانشین وراثت سلطنتیں قائم ہوئیں تو انھیں بھی بہمنیوں کی تہذیبی و ثقافتی روایتیں وراثت میں

میں جن میں غزاداری کو کلیدی اہمیت حاصل تھی۔ ان خود مختار سلطنتوں میں مختلف فرقوں اور عقیدوں کے لوگوں کے درمیان وسیع اشتراک و ہم آہنگی کے ساتھ غزاداری کو عروج حاصل ہوا۔ ان خود مختار سلطنتوں میں برادر کی عبادت شاہی اور بیدر کی برید شاہی سلطنتیں قلیل العمر ثابت ثابت ہوئیں۔ البتہ انگریز کی نظام شاہی، بیجاپور کی عادل شاہی اور گول کنڈہ کی قطب شاہی سلطنتیں تہذیبی و ثقافتی کارناموں کے لیے ممتاز ہیں۔ ان میں غزاداری خوب خوب پھلی اور پھول۔

غزاداری کو سماجی زندگی میں کلیدی اہمیت حاصل ہوئی تو اس کے سرچشمے درباروں کے حصار شکست کر کے عوام الناس سے وابستہ ہو گئے۔ قدر افزائیوں نے درباری مقصدات کو عوامی زندگی کا جز بنادیا۔ ہندو مسلمان، سنی، شیعہ سب مل کر غزاداری کرنے لگے۔ مجالس عام میں مختلف مذہب و ملت، عقائد و مقصدات اور سماجی مراتب کے افراد یکجا ہونے لگے۔ تہذیبی اور ثقافتی آمیزش کا اشارہ تیار ہونے لگا۔ یہ دلچسپ حقیقت ہے کہ دکن کا اولین اردو مکتبہ سنی عقائد کے شاعر شاہ اشرف بیابانی کا شہادت نامہ نومبر ۱۸۹۰ء ہے جو ۱۸۹۰ء-۱۸۹۱ء-۱۸۹۲ء کی تصنیف ہے۔

اردو مرثیہ کے ماہرین میں ڈاکٹر مسیح الزماں اور ڈاکٹر رشید موسوی اُسے مرثیہ کی بجائے "شہادت نامہ" قرار دینے پر مصر ہیں۔ حالانکہ اردو شاعری کے کسی دور میں شہادت نامے کو صنفِ سخن کا درجہ حاصل نہیں ہوا ہے۔ اردو میں بعض دیگر اصنافِ سخن کے برعکس مرثیہ کی شناخت ہیئت کی بجائے موضوع کے اعتبار سے ہوتی رہی ہے۔ بیانِ شہادت مرثیہ کا موضوع ہے۔ اس لیے شہادت نامہ کو مرثیہ کے مختلف صنفِ سخن قرار دینا درست نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ گزشتہ دو صدیوں سے اردو مرثیہ کی ہیئت مسلسل میں متعین ہو گئی ہے لیکن قدیم دور میں متعین و مقرر نہیں تھی۔ اس میں مختلف ادوار میں تبدیلی و ترمیم ہوتی رہی ہے۔ قدیم اردو مرثیہ قصیدہ و دشمنی کی طرز پر مفردہ یا دوسری صورتوں میں مستزاد، مثلث، مربع، مخمس، مسبع، مثنیٰ، مثنیٰ، مثنیٰ، مثنیٰ، ترکیب بند، ترجیع بند وغیرہ میں لکھے جاتے تھے۔ مرثیہ کی تخصیص اردو مرثیہ کے "دور عروج" میں ہوتی ہے۔ ہمارے نزدیک "نومرہ" موضوع اور ہیئت دونوں

اعتبار سے اردو مرثیہ ہے۔

نوسر ہار کا اولین تعارف ڈاکٹر جمعی الدین قادری زور نے پیش کیا تھا۔ لیکن اس کا متن ہنوز غیر مطبوعہ ہے۔^{۶۹} اس کا پہلا مبسوط تعارف ڈاکٹر نذیر احمد کی بدولت ممکن ہو سکا۔ موصوف بکھتے ہیں :

”انشرف کی شغوی سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے دور کی زبان پر استادانہ عبور رکھتا تھا۔ محاورے اور روزمرہ کا کثرت استعمال اس امر کا بین ثبوت ہے انشرف کے یہاں جتنے محاورے استعمال ہوئے ہیں، اتنے بعد کے ادوار کے مصنفوں کے یہاں نہ مل سکیں گے۔“^{۷۰}

سید شاہ انشرف بیابانی ۱۲۵۱ھ - ۱۲۸۶ھ / ۱۵۲۸ - ۱۶۵۹ء کا مولد فقہ آبادان تھا۔ سید شاہ ضیاء الدین رفاعی بیابانی کے بڑے صاحبزادے تھے۔ انہی سے تعلیم و تربیت حاصل کی۔ حقائق و معارف سے واقف ہوئے۔ ۱۲۹۵ھ / ۱۴۹۵ء میں خلافت اور ۱۲۹۹ھ / ۱۴۸۹ء میں سجادہ نشینی حاصل ہوئی۔ اسی سال (۱۴۸۹ء) ”نوسر ہار“ کی تصنیف کی۔ اس کے علاوہ دو تصانیف دستبرد زمانے سے محفوظ رہ کر ہم تک پہنچی ہیں۔ ”لازم المبتدی“ اور ”واحد باری“۔ ”لازم المبتدی“ میں زن و شو سے متعلق فقہی مسائل بیان کیے گئے ہیں۔ واحد باری اردو میں عربی فارسی کی منظوم لغت ہے جو خالق باری“ کی روایت تازہ کرتی ہے۔ شاہ انشرف بیابانی نے ”لازم المبتدی“ اور ”واحد باری“ کے مقابلے میں ”نوسر ہار“ کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ اس کا موضوع واقعہ کربلا شہادت امام حسین ہے :

بازاں کیتا حسدوی میں قصہ مقتل شاہ حسین
اس کو اپنے کمال فن کے اظہار کا ذریعہ سمجھتا ہے جس سے مصنف کا نام روشن ہوگا :

سوئے کے جیسوں کھوٹی نگہ	ہیرے مانک موتی جڑ
ایک ایک بول مانک بول	سیم ترازد میں تھیں تول
بند پرانی سونے تار	لپیں ہووا نوسر صا
ہر ہر مصرعے باندے لڑ	رتن پدارت مانک جڑ

اے نو ہاں نو سر ہار قیمت اس کی لاکھ ہزار
مصنف اس کی زبان کو بند ہی کہتا ہے۔ اس دور تک ہر زبان کے لیے گجری یا دکنی کا لفظ
استعمال نہیں ہوا تھا۔ نام اور سہ تصنیف وغیرہ تفصیلات باب ہشتم کے آخر میں کرتا ہے
ملاحظہ ہو:

بازاں جو کہ تاریخ سال
بعد ازنی ہجرت سال
نوسو ہونے اگلے نو
یہ دکھ لکھیا اشرف کو
تا نو دمیا اس نو سر ہار
مے تب یہ دکھ کا بھار
ایک ایک بول یہ موزوں آن
تقرقر ہندی سب بھان

”نوسر ہار“ نام رکھنے کا سبب یہ ہے کہ اس میں نو ابواب ہیں۔ جس میں ہر ایک انول
بار کی حیثیت کا مالک ہے۔ ابواب کو بیس نصلوں میں تقسیم کیا گیا ہے ابواب کے عنوات عام
رواج کے مطابق فارسی میں ہیں۔ اشرف نے ”نوسر ہار“ میں واقعہ کربلا اور شہادت امام حسین کا
غیر مستقیم بیان کیا ہے۔

”نوسر ہار“ میں سراپا نگاری کی بہترین مثالیں ملتی ہیں خاص طور پر ایک موقع پر
ایک خاتون کے حسن و جمال کی تصویر پیش کی گئی ہے جو دیگر مرثیوں میں نظر نہیں آتی۔ چند اشعار
ملاحظہ ہوں:

زینب ہے اس کا نام	نین سلو نے بیوں با دام
از حد صاحبِ حسن و جمال	زینب موزوں صورت حال
ما تھا جانوں سوچ باٹ	یا کے جانوں یا نہ لاٹ

دانت ہنسی تہیسی جان جیسے ہرنیہ کیری کھان
امرت گھولے سونا باٹے جو کون دیکھن بھول جائے

اس خاتون کردار کا نام زینب ہے، جو غیر تاریخی ہے۔ اس کردار کو بعضوں نے زینب بنت علی کے نام سے غلط کیا ہے، جو غیر صحیح ہے۔ محاکات نگاری کی ایک مثال شہادت امام حسین کے بیان میں ملاحظہ ہو:

گلگن اس دکھ اٹھ کر نہاس گرج رہیا اب حرم اکاس
اس دکھ نیلا ہریا ہوئے نیر بہاٹے چندر روئے
اپنا ہوا خوں انبار دھرتی سہ نہ سکی بہار
لے کے لے لیا گلگن پر گلگن سارا لو ہو بھر
دوکنہ لٹکا پکڑی آگ جل بل کوئلہ ہوئی ہلاک

اس میں مقامی اثرات نمایاں ہیں۔ شاعر نے فضا کی المناکی بیان کرنے میں لٹکا کا جل کر کوئلہ ہونا لکھا ہے۔ کوئلہ دکھ میں سیاہ پکڑے بہتی ہے، ہرن کالا ارن اور بھٹا ہے۔ گلگن آکاش، چندر، مدھوتی سب اس سانچہ عظیم سے متاثر ہوتے ہیں۔ اگر ”نوسر ہار“ کی محاوراتی زبان پر نظر کی جائے تو متعدد ایسے محاورے نظر آئیں گے جو عصر حاضر میں بھی مروج ہیں۔ مثلاً ”وقت آنا، اٹھ جانا، غم کھانا، خوش کرنا، امید باندھنا، ہاتھ ملنا، بال بیکا کرنا، آسمان ٹوٹ پڑنا، ڈانواں ڈول ہونا، قول کرنا، جیسا کرنا، دیا بھرنا، باٹ دیکھنا، آس پکڑنا وغیرہ۔ بعض اوقات رکنیت بھی برقرار ہے۔ مثلاً ناولینا (یاد کرنا)، کیا موں لے کر جینا، کسی طرح زندگی بسر کرنا، سر سے چھتر ڈھلنا (بے سہارا ہونا) وغیرہ۔

قدیم اردو کے لسانی مطالعے کے لیے ”نوسر ہار“ میں کئی باتیں خصوصی طور پر توجہ طلب ہیں۔
”اے“ ”بہمنی ہے، سندھی اور ادھی میں مستعمل ہے۔ شاہ اشرف کہتے ہیں۔

زینب اے اس کا نام

اسی طرح ”ان“ سے جسے بنانے کا رواج کن میں قدیم سے ہے۔ کتاباں، لوگاں، مردان، دھاتاں وغیرہ۔ ”نوسر ہار“ میں اس قاعدے سے بھی جس بنائی گئی ہے لیکن زیادہ تر ”وں“

سے جمع بنائی گئی ہے۔ مثلاً موتوں، دنیا لوں، آنکھوں، یاروں وغیرہ۔ اسی طرح قدیم اردو میں ماضی مطلق بنانے میں عام طور پر علامت مصدر گرانے کے بعد "یا" جوڑ دیا ہے۔ مثلاً دیکھنا کی بجائے دیکھیا، پڑھنا کی بجائے پڑھیا وغیرہ۔ لیکن اس کے برعکس "نوسر ہار" میں "لاگنا" سے "روون لاگا"، "لزن لاگا"، "کرنیں لاگا" وغیرہ بھی ملتے ہیں۔

مجموعی اعتبار سے کہا جاسکتا ہے کہ شاہ انثرن کے طرز فکر، انداز بیان، لب و لہجہ، ذخیرہ الفاظ، اوزان، تشبیہ و استعارہ، رمز و کنایہ پر قدیم ہندوستانی شعری روایات کے گہرے اثرات ہیں۔ جتنی کہ عربی و فارسی کے الفاظ و علائم بھی کیسریا یا پائے نقشہ کھینچنے، دیر میں بیٹھے نظر آتے ہیں۔ فارسی تہذیبی و فکری اثرات دے دے سے رہتے ہیں۔ اسی ہندی روایت کی مزید تجدید و توسیع دکن کی گجری روایات میں ملتی ہے۔ ہمہنی دور کا تقریباً تمام ادب اسی رنگ میں نہایا ہوا ہے۔ بیجا پور میں بھی وہی رنگ ڈھنگ تھا البتہ قطب شاہیوں نے فارسی طرز احساس کو زندہ کیا۔

شاہ انثرن کی "نوسر ہار" کے بعد دکنی مراٹھی کی تاریخ میں دوسرا اہم نام شاہ برہان الدین جاتم (م۔ ۹۵۰/۱۰۸۲ء) ہے جن کو بعضوں نے اردو کا پہلا مرثیہ نگار قرار دیا ہے۔ یہ اور اس کے بعد کے مراٹھی کے جو نمونے ملتے ہیں، وہ اس دور کی یادگار ہیں جب ہمہنی حکومت ٹکڑوں میں تقسیم ہو گئی۔ گوکنڈہ کے قطب شاہی اور عادل شاہی ۱۳۸۲ء اور اس کے بعد درباروں میں شاعروں کا جگمگا رہتا تھا۔ اس زمانے کے مرثیہ نگاروں میں گوکنڈہ کے محمد قلی قطب شاہ، وجہی، غواضی، عبداللہ قطب شاہ کاظم اور بیجا پور کے علی عادل شاہ، ہاشمی، سیوا اور مرزا کے مراٹھی ہمارے سامنے ہیں۔ ان درباروں کی حوصلہ افزائی اور سرگرمیوں سے نہ صرف مرثیہ گوئی کا عام رواج ہوا بلکہ شاہی، مرزا اور کاظم وغیرہ متعدد ایسے شاعر بھی ہوئے جو صرف مرثیہ ہی کہتے تھے۔ مرزا نظام الدین نے "حلیقۃ السلاطین میں عزا داری سے متعلق رسوم اور تقریبات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے" اس دور کے سب سے ممتاز مرثیہ گو ہاشتم علی برہان پوری ہیں جن کے مراٹھی کا ردیف دار مجموعہ "دیوانِ حسینی" ہے۔ اس کا ایک نقلی نسخہ انبراہیم نورسٹی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

شمالی ہند میں اب تک دستیاب مراٹھی میں قدیم ترین اُردو مراٹھی کا ایک ضخیم مجموعہ پروفیسر سید مسعود حسن رضوی مرحوم (لکھنؤ) کے ذاتی ذخیرہ کتب میں محفوظ ہے۔ اس کے دو نسخے ہیں۔ ایک نسخہ کامل ہے جس کا سرورق غائب ہے۔ دوسرا ناقص الاول و آخر ہے۔ دو مختلف نسخوں کی موجودگی سے ظاہر ہے کہ یہ کوئی مستقل کتاب ہے لیکن سرورق غائب ہونے کی بنا پر مصنف (مرتب، مولف) اور کتاب کا نام معلوم نہیں۔ البتہ نسخہ کامل کے آخر میں درج ذیل ترقیمہ ہے:

”تمام شد این بیاض بروز شنبہ تاریخ یازدہم ربیع الثانی ۲۰ جلوس

محمد شاہ بادشاہ غازی بہ دستخط فقیر حقیر محمد مراد۔“ ۲۹

اس سے دو باتیں واضح ہو جاتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اس مجموعے کا کاتب محمد مراد ہے اور ثانیاً یہ کہ اس کی کتابت جلوس محمد شاہ کے میسوں سال میں ہوئی تھی جس کی صحیح تاریخ کتابت سہ شنبہ ۱۱۵۱ھ / ۱۸ جولائی ۱۷۳۸ء ہوئی۔

اس بیاض کے مراٹھی کی مجموعی تعداد ایک سو پچاس ہے۔ جن میں صلاح کے اڑھائی اور قربان علی کے پانچ مرثیے ہیں۔ قائم، خادم، سعید اور ہدایت کے تین تین۔ کلیم، حب، صادق کے دو دو مرثیے ہیں اور بعضوں کا ایک ایک اور بعض بغیر کسی تخلص کے ہیں۔ جن کے مصنفین کا نام یا تخلص معلوم نہیں ہوتا ہے۔ ان مرثیہ نگاروں کے متعلق زیادہ معلومات حاصل نہیں ہیں۔ لیکن یہ مرثیے بلاشبہ اس دور کی یادگار ہیں، جب اُردو زبان کا نام اُردو نہیں پڑا تھا بلکہ ہندی اور فارسی کی آئینہ نش سے جو زبان وجود میں آرہی تھی زبانِ ریختہ کہلاتی تھی۔ اس لیے پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب ان مراٹھی کو اُردو مراٹھی کی بجائے ”مراٹھی ریختہ“ کہتا زیادہ درست قرار دیتے ہیں۔ یہ اسی طرح کی زبان ہے، جو امیر خسرو (م۔ ۷۲۵ھ / ۱۲۲۴ء) کی جانب منسوب ہے، جس میں ہندی اور فارسی سے مرکب زبان کا استعمال ہوا ہے۔ ڈاکٹر نذیر احمد نے مراٹھی ریختہ کے طرز کی زبان کا زمانہ ۸۰-۹۶۳ھ / ۷۲-۱۵۵۰ء قرار دیا ہے۔^{۲۰} پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب نے ”مراٹھی ریختہ“ کی زبان کا میر جعفر زٹلی (م۔ ۱۱۲۳ھ / ۱۷۱۱ء) کی زبان سے تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد دو ٹوک فیصلہ صادر کیا ہے:

”یہ مرثیہ گو میر جعفر زٹلی سے قدیم ترین اور گیارہویں صدی ہجری اور سترھویں

صدی عیسوی کے نصف آخر میں گزرے ہیں۔ ان کے مرنے سے شمال ہند کی

قدیم ترین نظمیں ہیں۔^{۳۱}

ان میں سے ہر ایک مرثیہ گو کے کلام سے مثالیں پیش کرنا مناسب نہ ہوگا۔ البتہ مشتے نمونہ از خردارے صلاح کے چند ایسے مرثیے کے دو اشعار ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں، جن میں فارسیت کا غلبہ ہے اور دو قواعد کے خلاصہ افعال، روابط، حروف معنوں وغیرہ کا استعمال ہوا ہے۔ ان میں بعض مرثیے فارسی کے فقروں اور جملوں کا بے ساختہ استعمال ہوا ہے۔ صلاح نے بسا اوقات اپنے مرثیے میں فارسی مصادر، فعل، حروف معنوی، بلکہ فارسی فقروں کا بے محابا استعمال کیا ہے۔ مثالیں ملاحظہ ہوں :

اے محبتان بے سبب مارا گیا سلطان چرا	خاندان احمد مرسل ہوا دیراں چرا
شاہ مردان کے پسر کوں با ہوا دیران او	تشنہ لب در کربلا مارے ہیں مردان چرا

محرم آمد دیا مصیبت ہائے افزوں را	محبان ختم سوں جاری کرو دریائے جیوں را
دیا ہے تخت خود بر باد زیں ماتم سیلماں نے	کیا اندوہ گیں آں سوزنے موئی و ہاروں را

دلہ آیا رسید آیام آہ از دل کشیدن ہا	ہوا لازم دریں ماتم گریباں را دریدن ہا
خلف ساتی کوثر کا گیا تشنہ دہاں جگہاں	رہا ہر محبتان تا قیامت لب گزیدن ہا

آیا محرم درجہاں دل سوں اٹھا ہونا ہا	از تش آہ دفنیاں برب پڑا تبنا ہا
آہنا کہ بر آل عبا کوں دیاں جو رجفا	دوزخ موں سرگرداں پھر جوں شلمہ جوالہ ہا

آشوب رستخیز اٹھا ہے ز کائنات	گویا کہ صبح حشر و میدان گرفت باز
شمشاد بوستان رسالت کے سوگ میں	گلشن موں قد سرو میدان گرفت باز

شمالی ہند میں مرثیہ نگاری اور عواداری کے واضح نقوش عبدالرنگ زیب عالمگیر (۱۶۵۸ء-۱۷۰۷ء) سے ملتے ہیں۔ عالمگیر کی مذہبی سخت گیری اور دوسروں کے عقائد کی نفرت کی داستانیں عام ہیں۔ لیکن اس حقیقت کا اظہار دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس کے عہد حکومت سے شمالی ہند کا ایک اہم اردو مرثیہ دستیاب ہوتا ہے جس کا مصنف شیخی عقائد یا صوفی صافی مسلک کا شاعر نہیں بلکہ رائج العقیدہ اہل سنت والجماعت ہے جو نہ صرف چاریار کی طرح کرتا ہے بلکہ شہادت امام حسین کے بیان میں کہتا ہے:

پیغمبر بھی آئے محمد کے سات کیا غم وزاری اور ماتم کی بات
چار یاروں نے ان کے زاری کیا بہت غم انھوں نے یہ بھاری کیا
اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور تک عواداری عوامی زندگی میں شامل ہو چکی تھی جس میں کسی مخصوص فرقے یا مذہب کی تخصیص نہیں تھی۔ شیعوں کی اکثریت یا سادی آبادی کی بستیوں میں ہی نہیں بلکہ سہارن پور کی طرح کی بستیوں میں جہاں شیعوں کی آبادی برائے نام تھی 'عواداری کا عام رواج تھا۔ اس ثابت مرثیے کے سبب تالیف میں بھی ملتا ہے:

بعضے مرداں یوں کہا آئے کر اگر ہووے تم سے کر دیہ ذکر
کہ شاہزائے دیں کے نبی کے ہیں آل انھوں نے سیتی ہے دین قائم بہ حال
یہ غربت انھوں نے ظلم ظالمان کہو جنگ نامہ بہ ہندی زبان

یہاں "بعضے مرداں" میں شیعوں کے علاوہ دوسرے عقائد کے عواداران حسین کی جانب اشارہ ہے، اس سے واضح ہوتا ہے کہ دکن کی طرح شمال میں بھی ابتدائے عواداری شیعوں تک محدود نہ تھی بلکہ اس کی خشتِ اول ہی سیکولر بنیادوں پر رکھی گئی تھی۔ مرثیے کو شیعوں کی چیز قرار دینے والوں کے لیے جائے حرجت ہے کہ اب تک کے دستیاب دونوں اولین شہادت نامے (نوسر ہار اور عاشورہ نامہ) کے مصنف اہل سنت والجماعت میں سے ہیں۔ اس سنی العقیدہ مرثیہ نگار روشن علی سہارنگ پوری (سہارن پوری) کے "عاشور نامہ" کی ترتیب و اشاعت کا سہرا ڈاکٹر مسعود حسین خاں کے سر ہے جنھوں نے اسے "قدیم اردو" علی گڑھ یونیورسٹی کے جلد چہارم ۱۹۷۲ء میں شائع کر دیا۔ حالانکہ اس کے معادل مرتب سید رفیع الرحمن حسین نے اس کے

قبل اپنی کتاب "اُردو مرثیہ" میں پھر ایک مختصر مضمون میں اس کا ذکر کیا تھا لیکن موجودہ صورت میں "عاشور نامہ" جسے مصنف "جنگ نامہ" بھی کہتا ہے، ڈاکٹر مسعود حسین خاں کے گرانقدر مقدمہ و حواشی کی بدولت تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ موصون نے اس کی تاریخ تصنیف ۱۲ صفر ۱۱۰۰ھ (۲۶ نومبر ۱۷۸۸ء) قرار دی ہے۔ یہ مثنوی کی بحر میں ہے، اشعار کی تعداد ۳۵۴۴ ہے۔ اس کی ادبی اور لسانی اہمیت کے متعلق ڈاکٹر مسعود حسین خاں لکھتے ہیں :

"عاشور نامہ ادبی لحاظ سے جس قدر ساقط الاعتبار ہے، لسانی لحاظ سے اسی قدر اہم دستاویز ہے۔..... عاشور نامہ ایک ایسے شخص کی تصنیف ہے، جو نہ صرف کم علم ہے بلکہ فن شعر کے اسالیب سے خاصا نادان واقف بھی۔ اس کے پیش نظر اس کے قصباتی قارئین اور سامعین ہیں اور زیرِ قلم ایک قصباتی لہجہ اور عادیہ۔" ۳۳

ان اولین مراثی پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ شمالی ہند کی روایت سے مختلف نہیں ہیں۔ البتہ لسانی محاوروں پر اختلافات نظر آتا ہے۔ شمالی ہند کے مراثی پر فارسی کی شعری روایت کا اثر ہے اور دکن میں مقامی اثرات کارفرما ہیں۔ شمالی ہند میں اردو ادب کی باقاعدہ تاریخ عہدِ محمد شاہ سے شروع ہوتی ہے تو اس دور میں کئی مرثیہ نگار بھی نمایاں ہوتے ہیں۔ آبرو یک رنگ، حاتم، مسکین، حزین اور عیسیٰ۔ ان کے علاوہ ایک اہم ترین نام فضل علی فضل ہے، فضلی کی "کر بل کتھا" یعنی "دہ مجلس" اہل اردو کے لیے عتقا تھی۔ اس کی تلاش و تحقیق کا شرف پروفیسر خواجہ احمد فاروقی کو حاصل ہوا، جنھوں نے ہیمبرگ (جرمنی) میں پرشاک کی اسٹیٹ لائبریری کے ذریعہ انشپرنگر سے اس نادر نسخے کو (جس سے اب تک چشم مغرب روشن تھی اور جس کو ہندستان کی کتاب بازیافت کہنا چاہیے) ۳۴ حاصل کر کے اپنے گراں قدر مقدمہ اور مبسوط حواشی کے ساتھ شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی سے مارچ ۱۹۶۱ء میں شائع کیا۔ "کر بل کتھا" کی تصنیف ۱۱۴۵ھ (۳۳۱-۱۴۳۲ء) اور نظر ثانی ۱۱۷۰ھ (۵۷-۱۷۵۶ء) میں ہوئی ۳۵ جو عشرہ ۱۷۰۰ء میں پڑھنے کے لیے لکھی گئی تھی۔ حالانکہ یہ نثری کتاب ہے لیکن اس میں فضلی نے اپنے کئی مرثیے بھی شامل کیے ہیں۔ حضرت زینب کے بین پر مشتمل ۲۳ بندوں کے مرثیے کے ابتدائی بند ملاحظہ ہوں :

شہ کے جب حلق پر چلا خنجر
بہہبا ہوئے کر بہا خنجر
گھوڑا دکھیا کہ کیسا کیا خنجر
کیا خداوند کا سر جدا خنجر

لاشے کے گرد تب تصدق ہو
چاشت تھو تھنی سے لوہو کو
آنکھیں دل شہ کے تلووں پر دور
کہتا بیری مرا ہوا خنجر

میں یہ گھوڑا ہوا گھوڑا اب
کس کا کہلاؤں گا میں گھوڑا اب
شیشہ دل مرے کوں پھوڑا اب
سنگ دل ہائے شہر کا خنجر

تفشتہ چوٹی کوں کر لوں لال
دانتوں سیتی کھسٹتا تھا یال
لٹاپوں سے خاک سر کے اوپر ڈال
کہتا تھا ہائے کیا کیا خنجر

میرے خداوند کوں دھکڑے کیا
پشت زیں میرا اُس سے خالی رہا
میرا خداوند میرے سر سے اٹھا
مجھ کو خداوند بن گیا خنجر

فضلی کا ایک اور نکل مرثیہ پر دھیسر سید مسود حسن رضوی ادیب مرحوم کے ذاتی ذخیرے
میں بھی ہے جسے مالک رام نے تحریر نمبر (۱۹۶۷) میں شائع کر دیا ہے۔ یہ مرثیہ مرلج ہے۔
اور پندرہ بند پر مشتمل ہے۔ پہلا بند یہ ہے :

کربلا میں کیسا پڑا گھسان ہے
عابدیں جس دکھ سیتی گریان ہے
فاطمہ کا جان یو بے جان ہے
آج شب کا دیکھو مہمان ہے

مذکورہ اردو راوی اولین نقوش کی حیثیت رکھتے ہیں، انہی سے عبد میر و سودا
میں تعمیر و تشکیل کے لیے سالے تیار کیے گئے۔ لکھنؤ میں ابتداء حیدری، سکتدر، افسردہ،
احسان پھر دلگیر، ضمیر، خلیق، فصیح وغیرہ نے خاک کے تیار کیے، جس پر انیس، دہر، آتش، عشق،

مونس، ادب و غیرہ نے جذبات انسانی کا حسین تاج محل تیار کر دیا جس کی مثال دنیا نے مراٹھی کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ اس سے قبل میرا ایک مضمون ”اُردو مراٹھی کے اولین نقوش“ کشمیر یونیورسٹی کے مجلہ ”بازیا“ مارچ ۱۹۸۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔ اب اس کے بعض مندرجات میرے نزدیک غیر صحیح ہیں۔ لیکن ان کا حوالہ تحقیقی مقالوں، کتابوں اور مضامین میں اکثر دیکھنے کو ملتا ہے جس سے مجھے شدید ذہنی کوفت ہوتی ہے۔ اس لیے مقالہ دوبارہ لکھ ڈالا کہ میرے حوالے سے غلط معلومات عام نہ ہوں۔ (ج۔ ۱)
- ۲۔ انصاف حسین: برٹلی اینڈرسٹین، اے اسٹڈی آف شیخ ازم ان منغل نوبلیٹی، مشمولہ انڈین ہسٹری کانگریس پریسیڈنگ ۱۹۸۱ء، ص ۲۷۷
- ۳۔ کامل ابن اثیر، ج ۳، صفحات ۴۵، ۴۶، ۳۸۱
- ۴۔ منہاج سراج، طبقات ناصری، صفحہ ۲۹
- ۵۔ محو قاتم ہندو شاہ فرشتہ: تاریخ فرشتہ (اُردو) ج ۱، ص ۱۴۴
- ۶۔ سید اہل عباس رضوی: ہسٹری آف اثنا عشری شیخزاد انڈیا، ج ۱، ص ۱۴۴
- ۷۔ منہاج سراج، طبقات ناصری، ص ۹۰، ۱۸۹
- ۸۔ ایضاً، ص ۷۵، ۱۷۴، ۲۴۹
- ۹۔ استخوان دہلوی، بسا تین الانس بحوالہ ہسٹری آف اثنا عشری شیخزاد انڈیا، ج ۱، ص ۲۹۲
- ۱۰۔ لطائف اشرفی، ج ۲، ص ۲۶۸
- ۱۱۔ ایضاً
- ۱۲۔ قرآن، الاحزاب، ۲۳/۵۷

- ۱۱- جو اداکلم، ص ۲۰۹
- ۱۱- عبدالمجید صدیقی: تاریخ دکن عہد وسطی، ص ۹۳
- ۱۵- ہارون خاں شیروانی: دکن کے سلاطین بہمنی (انگریزی)، ص ۱۴۹
- ۱۱- سید علی گلزاری: تاریخ دکن حصہ اول، ص ۱۴۲
- ۱- محمد قاسم ہندو شاہ فرشتہ (اردو ترجمہ طالب)، ج ۳، ص ۱۳۸
- ۱۱- سید مسعود حسن رضوی ادیب: ایران میں عہد اداری، ص ۱۶۲
- ۱۹- ہارون خاں شیروانی: دی بہمنیز آت دکن، ص ۲۲۴
- ۲۰- یزدانی، بیدر، اٹس ہسٹری اینڈ مانیفیسٹس، ص ۱۰۰
- ۲۱- ہارون خاں شیروانی: دی بہمنیز آت دکن، ص ۲۱۸
- ۲۲- رشید موسوی: دکن میں مرثیہ اور عہد اداری، ص ۵۸
- ۲۳- عبدالباقی خاں 'محبوب الوطن'، ص ۲۰۹
- ۲۴- مسیح الزماں: اردو مرثیے کا ارتقاء، ص ۲۰
- ۲۵- رشید موسوی: دکن میں مرثیہ اور عہد اداری، ص ۶۲
- ۲۶- دوسرہ کی ترتیب و تحقیق پر ڈاکٹر زینت ساجدہ نے ڈاکٹر مسعود حسین خاں کی نگرانی میں تحقیق مقالہ تیار کر کے عثمانیہ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری لی ہے لیکن ان کا تحقیقی مقالہ اور 'نومبر بار' کا متن ہنوز غیر مطبوعہ ہے۔ (ج-۱)
- ۲۷- نذیر احمد: دوسرہ بار، مصنف اشرف حسین داتہ کربلا پر ایک قدیم دکنی مثنوی، اردو ادب علی گڑھ، ج ۲، ستمبر ۱۹۵۷ء
- ۲۸- زبیر سلطانہ: اردو شعر کا آغاز و ارتقاء، ص ۱۶۱
- ۲۹- سید مسعود حسن رضوی ادیب، شمالی ہند کی قدیم ترین اردو نظمیں، ص ۹۲
- ۳۰- مجلہ فکر و نظر، علی گڑھ، جنوری ۱۹۶۳ء
- ۳۱- شمالی ہند کی قدیم ترین اردو نظمیں
- ۳۲- سہارن پور ضلع قدیم زمانہ سے سنی مسلمانوں کا گڑھ رہا ہے ۱۹۰۹ء کی مردم شماری کے

مطابق یہاں سنی مسلمانوں کی تعداد کا تناسب ۹۷۸۴ تھا جب کہ شیعہ صرف ۱۱۹ فی صد
تھے۔ مسعود جین خاں: مقدمہ عاشور نامہ، ص ۵

۳۳۔ مسعود جین خاں: مقدمہ عاشور نامہ، ص ۱۶

۳۴۔ خواجہ احمد فاروقی: مقدمہ کربل کھتا۔

۳۵۔ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی کے مقدمہ ص ۵ میں سنہ تصنیف ۱۱۵۴ھ درج ہو گیا ہے جو بہت

کتابت معلوم ہوتا ہے کیوں کہ منظر کے اعداد ۱۱۴۵ ہی ہوتے ہیں۔ مالک رام اور ڈاکٹر مختار الدین

احمد نے اپنے نسخہ مطبوعہ ۱۹۶۵ء (ص ۱۷) میں ۱۱۴۵ھ درج کیا ہے۔ اسی طرح نظر ثانی

کا سنہ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی اور مالک رام ڈاکٹر مختار الدین کے نسخوں میں ۱۱۶۰ھ درج

ہے، جب کہ ڈاکٹر طیفی انجم اور ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے "کربل کھتا سانی مطالعہ" (ص ۱۴)

میں قطعہ تاریخ کی بنیاد پر ۱۱۶۰ھ لکھا ہے جو غالباً سہو کتابت ہے۔ (ج۔ ر)

میر تقی میر اور ہم

ماقد مہدی

ہوں زرد غم تازہ نہ سالانِ چین سے

اس باغِ خزاں دیدہ میں میں برگِ خزاں ہوں !

— اور برگِ خزاں کے لیے اٹھارویں صدی کا ہندوستان اور آج کے عہد میں مائلیٹین تلاش کر لینا دشوار نہیں ہے وہ جاگیردارانہ بربریت کا دور تھا اور آج مغربی طرز کی جمہوری "آمریت" کا دور دورہ ہے۔ کل نادر شاہ اور احمد شاہ اہلِ قتل عام کا بازار رکھتے تھے اور آج جبری لکیشن (آسام میں ۱۹۸۳ء) اور میرٹھ کا نیا قتل عام اور فرقہ پرستی کا تشدد روز و شب قتل عام جاری رکھے ہوئے ہے، فرقہ یہ ہے کہ داویلا اور آہ و نغال کی صدائیں جاہر حکمرانوں کے شور و زور کی طرح ابھرتی تھیں اور آج ہم کہہ سکتے ہیں اخبارات کی سرخیاں پڑھتے ہیں — بہت عرصہ ہوا آؤن نے چیکو سلاویہ کے ایک گاؤں (شاید لیڈیچ) کی مکمل تباہی کی خبر پڑھ کر لکھا تھا — "نازی مظالم کی شدت اتنی بڑھ گئی ہے کہ میں اپنی اشتہا کھو بیٹھا ہوں پھر بھی عادتاً ناشر کرتا ہوں —" یعنی متوسط طبقے کا فن کار چاروں طرف پھیل ہوئی دہشت کو خاموشی سے دیکھتا ہے اور اپنی بے بسی پر آنسو بھی بہاتا ہے — امریکہ کے بیٹ جرجین کے شاعر طنزاً کہا کرتے تھے کہ "ہم تو ہیروشیما کی اولادیں ہیں" — وہ اپنے حکمرانوں کو یاد دلانا چاہتے تھے کہ دوسری جنگ عظیم میں جاپانیوں سے کم اُن کے مظالم نہیں تھے لیکن ہم

اپنے کو تقسیم ہند کی اولادیں نہیں کہہ سکتے ہیں جیسا کہ سلمان رشدی اپنے کو کہتا ہے اس لیے کہ آزادی کا سورج جب طلوع ہوا تو ہمارے شعور نے اپنی ”پہلی زخمی“ انگڑائی لی تھی — میر نے دوبار دہلی کو اجڑتے دیکھا تھا۔ میں نے صرف ایک بار دہلی کے کچھ حصوں کو جلتے دیکھا تھا — اردو ادب خوش نصیب تھا کہ تیز بج گئے تھے۔ میں بھی خوش نصیب تھا کہ فسادات (۱۶ ستمبر ۱۹۴۷ء) میں زخمی ہو کر بچ گیا۔ اس لیے کہ مجھے کلیات میر کے مطالعے کا شرف ملنے والا تھا۔ ہمارا پہلا تعلق میر سے اس وقت پیدا ہوا تھا۔ ادھر پاکستان میں ناصر کاظمی اور ابن انشا میر کے لب و لہجے میں غزلیں کہہ رہے تھے اور ادھر ہندوستان میں جو چند شاعر اس رنگ میں طبع آزمائی کر رہے تھے۔ اس فہرست میں میرا نام بھی شامل تھا۔ میرے دو شعر میر کی مشہور زمین میں تھے :

شہروں شہروں ملکوں ملکوں آوارہ ہم پھرتے ہیں
راہ ونا کا ذرہ ذرہ نام ہمارا جانے ہے !
میر ہوئے تھے کل دیوانے آج ہوئے ہیں ہم دیوانے
فرزانوں کی یہ دنیا انجام ہمارا جانے ہے !
میر سے پہلے دوست خلیل الرحمن اعظمی کے دو شعر تھے :
خوار ہوئے بنام ہوئے بے حال ہوئے دُخور ہوئے
تجھ سے عشق جتنا کر ہم بھی نگر نگر مشہور ہوئے !
نیر کے رنگ میں شعر کہے تھے کہ کو یہ کیا سودا ہے
اعظمی اس سورج کے آگے کتنے دیے بے نور ہوئے !

— ظاہر ہے کہ یہ غزلیں اب کوئی اہمیت نہیں رکھتیں اور پھر میر سے کون شاعر ہے جو قربت رکھنا پسند نہیں کرتا اس لیے کہ اپنی ”بدعاغی“ کی شہرت کے باوجود میر کی شعری شخصیت اپنے تباری سے فوری تعلق قائم کر لیتی ہے۔ یہی طلسمی رشتہ ہے جو ہم سب کو میر تقی میر کا گردیدہ بنائے ہوئے ہے !

(۲)

ایک عرصہ گزرا کہ حسن عسکری نے لکھا تھا:

۱۹۴۹ء کی دنیا کے لیے تیر کی شاعری کہیں زیادہ معنی خیز ہے اس لیے
نئے غزل گوؤں کی طبیعت کو میر سے ایک قطری علاؤ ہے:

(انسان اور آدمی، ص ۲۲۵، پاکستانی اشاعت ۱۹۵۳ء)

اس کی وجہ تقسیم ہند کے قتل عام کو قرار دیا گیا تھا۔ اور آج ۱۹۸۱ء میں بھی بڑے
مالی بیانیے پر قتل و غارتگری کا بازار گرم ہے اس کے معنی ہیں کہ انسانی تاریخ ایک نظریے
سے خون معصوم سے رنگی ہوئی ہے جب ہی تو سمبول بیکٹ کہتا تھا کہ دوسری رشتے ہیں آفت کے
مظالم اور ظلم کی بغاوت۔ ان ہی دونوں کی کش مکش ہی تاریخ ہے۔ ممکن ہے یہ ایک طائفہ نظریہ ہو
اس کی صداقت ادھوری ہو مگر اس میں حقیقت کی روشن پرتھپٹیاں ہیں۔ میر تو اپنے عہد کے سچے
ترجمان تھے۔! میری رائے میں میر کی شاعری صرف ہنگاموں کے دور ہی میں ہماری پناہ گاہ
نہیں ہے بلکہ امن کے مختصر وقفے میں بھی ہماری ہم آواز ہے۔ زندگی کی سب سے بڑی حقیقت "غم"
تھا اور آج بھی ہے! غم کے کیا معنی ہیں؟ بھوک، پیاس، دربدری، معاشی جدوجہد کی
مسلل نام کام کو دشمنیں، ہجرت اور پھر موت کی پیہم خواہش اس لیے نجات کی ساری راہیں عذاب
ایم سے ہو کر گزرتی ہیں اور اس سفر کا زاد راہ "میر ہے۔ میر کی شعری شخصیت کا پہلا پتھر "میر" تھا،
کسی میں یتیمی، کم عمری میں تلاش معاش، عزیزوں اور رشتے داروں کی بے زنی، محسوس کا
قتل اور بار بار سر پر مسلسل آلام کی دھوپ، رات آتی بھی ہے تو ایک عذاب اور ساتھ لاتی
ہے بے خواب اور بے قراری۔ ایک کم عمر لڑکا ان بحرانی حالات میں پروان چڑھتا ہے تو
انہر اس کی شخصیت ٹھٹھ کر رہ جاتی ہے لیکن میر تو اس برگد کی طرح تھے جس کی شاخیں آنسوؤں
دھبی جذب کر لیتی ہیں:

نوگر بوئے ہیں عشق کی گرمی سے خار و خس

جلی پڑی رہی ہے مے آئیناں کے بیچ!

— ہاں میری "ذہنی آنکھیں" متواتر نواں رہی تھیں یہی ایک سکون بخش "شغل" تھا
میر کی آنکھیں بھا کی بددعا کی وجہ سے "دوآبہ" نہیں بنی تھیں بلکہ وہ تاریخی آنکھیں ہیں جو
مظالم کو آنسوؤں کی زبان میں رقم کرتی ہیں اور یہ آنسو ایسے تھے کہ آج تک وہ کاغذ نم ہے۔
جس پر یہ پکے تھے :

میرے رونے کی حقیقت جس میں تھی
ایک مدت تک وہ کاغذ نم رہا— !
میر کے علاوہ شاید کسی اردو شاعر نے آنسوؤں کو اتنی غیر معمولی اہمیت نہیں دی ہے۔ "صبر کے
آنسو ہیں :

بہت روئے جوام یہ آتیں دکھ منہ پہ اے بکلی
چشم کم سے دیکھ اس یادگار چشم گریاں کو

میر سے پہلے یہ کسے معلوم تھا :

کیونکہ کیسے کہ اثر گریہ منوں کو نہ تھا
گردِ نمناک ہے اب تک بھی بیا باؤں کی

اور صبر کی انتہائی کیفیت کا اندازہ بھی میر ہی کو تھا :
رُکا جاتا ہے جی اندر ہی اندر آج گرمی سے
بلا سے چاک بھی ہو چلے سینہ دک ہو آؤے !

پاؤں کے نیچے کی مٹی بھی نہ ہوگی ہم سے
کیا کہیں عمر کو اس طرح بسر ہم نے کیا
یک جا نہ دیکھی آنکھوں میں ایسی تمام راہ
جس میں بجائے نقشِ قدم چشمِ تر نہ ہو !
ہر آنک میرا ہے دُر شہوار سے بہتر
ہر رختِ جسگر رنکِ عقیقِ یمنی ہے

ہر اک خرگاہ پر میرے اشک کے قطرے جھکتے ہیں
تماشا مفتِ خواباں ہے لبِ دریا چراغاں ہے
اضطراب کی تڑپ کا آتنا خوبصورت اظہار شاد و نادر ہی ہوا ہوگا:

بے کلی مارے ڈالتی ہے نسیم
دیکھیے اب کے سال کیا ہوئے!

— غم کی شدت، بے خوابی، اضطراب، ناروشیوں، حیرت زدگی اور ان تمام کیفیات کا انفعیاتی اظہار اُس وقت تک اردو شاعری میں نہیں ہوا تھا اور یہ تیر کے ذہن و دل کی مجزئی تھی کہ سیلابِ غم شعروں میں یوں جذب ہوا ہے کہ اس کی روانی آج تک باقی ہے!

مجھے کچھ حیرت ہوتی ہے کہ یہ نوعِ بحث آج تک جاری ہے کہ تیر قوطی تھے یا نہیں؟ آخر وہ اپنی بے کسی اور بے بسی کا اتنا ماتم کیوں کرتے ہیں؟ — ان سوالات کے جوابات دیتے ہوئے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ تیر کی شخصیت ”صبر“ کے خیر سے ابھری تھی اور اس کا پہلا امتحان کامیاب عشق کی ناکامیاں تھیں۔ دوسرے ملک میں ناروشیوں کی ایک زیت افزا رسم ہے کہ انسان کو سکون ملتا بھی ہے اور نہیں بھی ملتا ہے۔ یعنی آہ و فغاں اور صبر کا امتزاج اور میر جس طبقے میں حالات کی سخت گیری کی وجہ سے شامل ہو گئے تھے وہ طبقہ اپنے ”غم“ کا اظہار ہمیشہ مباح کی سہ کرتا رہا ہے۔ میر نے کاغذی نہیں بلکہ غربت، قناعت اور صبر کے مختلف منازل کے ذاتی تجربے کیے ہیں عشق کا صبر کے سلسلے کے چند شعر پڑھیے تو ”آتش سیال“ کا کچھ اندازہ ہو سکے گا:

بدرساں اب آخر آخر چھا گئی مجھ پہ یہ آگ

در نہ پہلے تھا مرا جوں ماہ نو دامنِ جلا

پیدا ہے کہ پنہاں تھی آتشِ نفسی میری میں ضبط نہ کرتا تو سب شہر ہی جل جاتا

جو آنسو آویں تو پی جا کہ تار ہے پردہ

ملا ہے چشم تر افشائے راز کرنے کو

میں صیدِ رسیدہ ہوں بیابانِ جنوں کا

رہتا ہے میرا موجبِ وحشت میرا سایا!

— اپنی وارفتگی کو شعری قالب دینا ایک ایسے ہنرمند ذہن کی علامت ہے جو اپنے نازک سے نازک احساسات کو زبان دینے کا فن جانتا ہے :

کس کے کہنے کو ہے تاثیر کہ اک میری ہے

ہر دو ایماء و اشارات و کنایات کیجئے

یہ ہنرمندی کا فیض تھا کہ تیر نے آلام و مصائب کو سلیقگی سے اپنایا۔ وہ ہمیشہ عام آدمی کی بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنے کی دھن میں لگے رہے تھے اور مرنے کی خواہش کے باوجود تیر نے کبھی خودکشی کی کوشش نہیں کی۔ انھوں نے جو بار بار اظہارِ غم کیا ہے تو اس سلسلے میں یگانہ نے ایک دلچسپ نکتہ پیش کیا ہے :

صبر اتنا نہ کر کہ دشمن پر تلخ ہو جائے لذتِ آزار

— تیر اپنے غم کی وسعت اور صبر کے حدود سے واقف تھے۔

بے تابیوں کو سوپ نہ دینا کہیں مجھے

اے صبر میں نے آن کے لی ہے تری پناہ

تیر کی شاعری میں وہ مصنوعی کش مکش دل و دماغ میں نہیں ہے جو ہمارے زمانے کے سرڈاکٹر محمد اقبال کے یہاں عقل و عشق کے نام نامی سے مشہور ہوئی۔ ہاں ان کا عشق مجازی ہوتے ہوئے بھی عبودیت کی منزلیں طے کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے اس میں جنسی تشنگی بھی ہے :

بے تاب و توان یونہی کا ہیکو تلف ہوتا

یا توئی ترے لب کی ملتی تو سنبھل جاتا

اور اس میں لذت و اذیت بھی ہے :

دل سے مرے لگانہ ترا دل ہزار حیف

یہ شیشہ ایک عمر سے مشتاقِ سنگ تھا

ان کی زندگی اور شاعری کا سب سے حرکت پہلو عشق ہے اور انھوں نے اس کو ایک عظیم تخلیقی قوت سے منسلک کر کے ایک آفاقی سطح بخشی ہے۔ فراق نے آج سے ۴۳ برس پہلے لکھا تھا :

”عشقِ شاعر کو خواہ وہ نزل کا ہو یا نظم کا اپنے وقت میں ہی پکنا چاہیے۔ سوز و

سازِ عشق موزد سازِ حیات بن کر کچھ ہو جاتا ہے۔ بشنوی زیرِ عشق خلوص اور
شدت کے باوجود پُر عظمت شاعری نہیں ہے۔ تیر کے سیکڑوں عشقیہ اشعار
کی عظمت ان کے خلافاً مرکزیت، وسیع اور دور رس اشاریت میں ہے ان
کی آفاقیت میں بھی ہے۔ تیر صرف شدت جذبات کا شاعر نہیں ہے وہ تخیل
کا بھی بادشاہ ہے، وہ آپ بیتی کو جاگ بیتی بنادیتا ہے۔“

اُردو کی عشقیہ شاعری، ص ۲۴، نگم پبلنگ ہاؤس، ارراباد، ۱۹۴۵ء
صبر، عشق اور غم۔ تیر کے یہاں یہ تسلیم مسکائی کا درجہ رکھتی ہے جب ہی وہ اتنی طویل کرناک
زندگی گزارنے کا حوصلہ رکھتے تھے۔ !

(۳)

تیر کے غم کی نوعیت، بظاہر عام غم جیسی ہے مگر انھیں فطرت نے وہ ادراک بخشا تھا کہ معمولی
بات کو نہایت خوبی سے تخلیقی جذبے کی مدد سے پُر اثر شعر میں بدل دیتا تھا۔ ان کے غم کی پیچیدگیوں
کا تجزیہ کیا جائے تو یہ چلتا ہے کہ وہ شروع ہی سے تنہا تھے۔ غربت میں طفلی کے ایام بسر کرنے والے
بچے خاموش اور اُداس رہتے ہیں۔ ان کے دلوں میں سرشارت کے جذبے کم ہی ابھرتے ہیں۔ وہ
آہستہ آہستہ کم گو اور کم آئیز ہو جاتے ہیں۔ ایک انجانی اُداسی اُن کی رگ و پے میں آہستہ
آہستہ زیر بن کر اُترتی چلی جاتی ہے اس طرح ان کے نازک دل زرم، آنکھیں نم، ناک اور چہرہ
اکثر زرد رہتا ہے۔ پھر مغفوانِ شباب میں ایسے لڑکے کے دل پر پہلی کاری ضرب لگتی ہے تو یہ
چوٹ تمام عمر نہیں بھول پاتے :

روز آنے پر نہیں نسبتِ عشقی موتوں

عمر بھر ایک ملاقات چلی جاتی ہے

یہ صرف تیر کا طعن تھا کہ انھوں نے پہلے عشق کے غم کو صبر کی آہنی میں پروان چڑھایا اور اُسے
”جوانی کی تیزش“ سمجھ کر بھلا نہیں دیا۔ اُن کی شخصیت لاکھ ”غم خور“ ہسی مگر وہ اپنے مزاج داں بھی
تھی اور پھر یہ عشق یک طرفہ نہ تھا ورنہ اس میں اتنی شدت اور تیزابی کیفیت نہ ہوتی، تیر نے صبر
عشق اور غم کو ایک فن کار کی ہنرمندی کے تمام جواہر کے ساتھ اپنایا تھا۔ وہ ایک کھلی ہوئی

شخصیت کے مالک تھے۔

کچھ رنج دلی میر جوانی میں کھنچا تھا

زردی نہیں جاتی مرے زخار سے اب تک

ان کی شخصیت کو منقسم کہنے والے جینیس کے عناصر سے واقف نہیں ہیں در نہ وہ یہ نہ کہتے۔ اس لیے سید عباس جلال پوری تیر کو سمجھنے سے قاصر رہ گئے ہیں وہ ان کے اولین عشق کو ان کی بدفعلی کہتے ہیں 'یہ نہیں سمجھتے کہ تیر کی شخصیت اور شاعری کی بنیاد اسی کامیاب عشق کی "ناکامیوں" نے رکھی تھی۔ — تیر کا غم کتنا عام سا غم معلوم ہوتا ہے — بھوک اور پیاس کے تجربات تو غریبوں کے معمولات میں ہیں یہی بنیادی تجربے ہیں "وقت کی ردٹی" تن ڈھانکنے کا کپڑا اور سر پھیانے کے لیے پھت مگر ان اجزاء کو حاصل کرنے کی ساری کوششیں زندگی کے طلسم خانے کو کھولتی اور بند کرتی ہیں — عرصہ ہو ایک جاپانی فلم دیکھی تھی اس کا ڈائریکٹر اکیرو کروسوا (Akira Kurosawa) تھا 'فلم کا نام سات تیغ زن تھا۔ انگریزی میں Seven Sumaria کہتے ہیں۔ اس میں ایک جگہ ایک بہادر کسان کے بچوں سے کہتا ہے :

"تم اپنے والدین کو بزدل نہ سمجھو۔ زندگی کی بقا کی جدوجہد بہادری کی نمائش سے بہتر ہے۔"

— اور تیر اسی جدوجہد میں ایک فن کارانہ طریقہ کار کو آئینہ زیت بنا چکے تھے ! میں کلیات میر میں سفر کرتے ہوئے سوچتا ہوں کہ ان حالات سے نبرد آزمائی کرنے کی قوت کہاں سے آئی کہ وہ قلندر دل میں رہ کر بھی ان سے الگ زیت کر گئے ؛ ایک جرمن ڈراما نگار پیٹر ویس (Peter Weiss) نے ایک دیت نامی ادیب سے پوچھا تھا کہ مات بل برداشت حالات میں تم لوگ بیٹے کیسے تھے ؛ تو اس نے جواب دیا تھا کہ "ہمارے پاس زندگی کے سوا کیا تھا کہ ہم موت کی تمنا کرتے ! — اور تیر نے زندگی سے زندہ رہنے کا ہنر اور شاعری کا فن سیکھا تھا اسی لیے وہ کبھی کبھی سرسختی دسر شاری کا "کرتب" دکھاتے تھے۔ ان کی شخصیت بظاہر دو نیم نظر آتی ہے مگر وہ کبھی بھی الگ الگ خانوں میں تقسیم نہیں تھی کش مکش کے باوجود وہیں دل میں عجیب ہم آہنگی پیدا ہو گئی تھی :

ہمارے دل میں آنے سے تکلف غم کو بے جا ہے

یہ دولت خاندہ ہے اس کا وہ جب چاہے چلا آئے!

میر نے یہ شعر صبر کی کس منزل میں کہا ہوگا۔؟ میں نے شروع میں لکھا تھا کہ نہ نچے جو صبر کی آغوش میں پرورش یاتے ہیں کبھی کبھی ان میں سے ایک جری بھی ہوتا ہے۔ پرانی نفسیات ایسے شخص کو ایک مہلک مرض میں مبتلا سمجھتی ہے مگر دجوری ماہر نفسیات آرڈی۔ لینگ LANG کا خیال ہے کہ ہم نارمل آدمی کا تصور ہر شخص پر مسلط نہیں کر سکتے ہیں۔ کون پاگل ہے؟ وہ جو اپنی دھن میں زندگی گزارتا ہے یا وہ شخص جو کامیابی کی خاطر قدم قدم پر محتاطتیں کرتا رہتا ہے! — میر نارمل آدمی نہیں تھے۔ وہ صرت ایک بار (لوگ کہتے ہیں) پورے پاگل ہوئے تھے اور اس کشمکش نے (جوان کے اندر تھی) انھیں خیر معمولی تخلیقی قوت عطا کی تھی،

اس دشت میں اے سیل سنبھل ہی کے قدم رکھ

ہر سمت کو یاں دفن مری تشنہ لبی ہے۔!

اس شعر کا لب و لہجہ کتنا پُرورتا رہے، ایک طرح کی لٹکار ہے، صحرانوردی کا سادہ اکرب اس میں سمٹ کر گیا ہے۔ یہ پیچیدہ شعر ایک انوکھی فکری کیفیت کا حامل ہے اور یہ نغمہ تشنگی کی نوا ہے ہم اسی سے اپنا رشتہ استوار رکھتے ہیں!

(۴۴)

میر کے ساتھ ہماری تنقید کا کیا رویہ ہے؟ زمانے بدلتے رہے مگر اردو تنقید افسوسناک حد تک آہستہ رو رہی ہے۔ میر کبھی گناہی کا شکار نہیں ہوئے۔ ان کی قبر پر ریل چل گئی تو کیا ہوا تمام اردو شعرا نے اپنی دھڑکنوں میں ہمیشہ میر کو جگہ دی۔ ان کی کلیات بھی چھپتی رہی گو قلعے و قلعے سے۔ پھر بھی میر کے پرستاروں کو شکایت رہی کہ ان کی پذیرائی کم ہوئی۔! مجھے آنر لکھنؤی اور ڈاکٹر سید عبداللہ سے یہ شکایت نہیں ہے کہ وہ میر کو ہر دلعزیز بنانے میں ناکام رہے ہیں اس لیے کہ ان بزرگوں نے اپنی ساری ذہانت کو میر کے مطالعے میں صرف کر دیا ہے مگر بُرا ہوا اردو تنقید کا جو شاعری میں افکار اور احساسات و جذبات کو الگ الگ خانوں میں دیکھنے کی عادی ہے۔ نامر کاظمی ایسا فہم شاعر بھی میر پر مضمون لکھتے ہوئے قدم قدم پر جھجکتا ہے اور آخر میں میر اور

اقبال کے یہاں مماثلت تلاش کرنے پر مجبور نظر آتا ہے۔ وارث علوی کی زبان میں ”معنی کس پٹان پر بیٹھا ہے“ یعنی شاعری میں اقدار و انکار کی جستجو، جذبات و احساسات سے الگ۔ یہ معنی وارد؛ غالب ایسا عظیم شاعر بھی تیر کی استاد کی کو اس طرح تسلیم کرتا ہے کہ تیر کے انداز یعنی سہل متنوع میں شاعری کی کوشش کرتا رہا تھا۔ تیر کے کلام میں بے پناہ تاثر، زبان میں ندرت، جذبات کے اظہار میں شائستگی اور شعری صداقت، ساری نزاکتوں کا ایک آئینہ در آئینہ سلسلہ ملتا ہے !

میری رائے میں ۱۸۵۷ء کے تباہ کن اثرات سے ہم بے طرح گھبرائے تھے۔ حالی نے غیر شعوری طور سے اُس روایت کو مجرد کر دیا جس سے ہم تیر سے منسلک تھے۔ میں حالی پر الزام نہیں لگاتا اس لیے کہ انگریزی حکومت کے مہلک اثرات کی وجہ سے ہم آج تک اپنی ثقافتی تعمیر کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ کبھی ہم ماضی میں پناہ ڈھونڈتے ہیں، بنیاد پرستوں کی طرح اور کبھی مغرب زدہ لوگوں کی بنائی ہوئی ”جنت“ کو اپنا مستقبل سمجھتے ہیں، یہ نہیں جانتے کہ ہمارا ماحول کیا تھا اور اب کیا ہے؟ — نہ جانے کس نے ہمیں یہ سمجھا دیا تھا کہ ”وقت کی آواز“ عشیقہ شاعری کے خلاف ہے جب کہ تیر کی شاعری کا رزار حیات کی سب سے دل کش آواز تھی۔ اسی وقت سے ہماری تنقید نے تیر فہمی کی راہ کھودی تھی — حسن مسکری نے ایک مضمون میں لکھا تھا:

”اگر لوگ تیر کے اس شعر کی جدیدیات کو سمجھ لیں تو جو انقلاب رونما ہوگا وہ
ماکس کے انقلاب سے کہیں بڑا ہوگا۔“

(انسان اور آدمی، ص ۱۵۶، اشاعت ۱۹۵۲ء)

ظاہر ہے کہ یہ مجملہ صرف ”ترقی پسندوں“ کو چھیڑنے کے لیے لکھا گیا تھا۔ تیر کا شعر ہے:

دجسہ بے گانگی نہیں معلوم تم جہاں کے بودال کے ہم بھی ہیں

اس شعر میں جو نکتہ قابلِ غور ہے وہ علیحدگی — بے گانگی (Alienation) کو ہم دیتا ہے اور ہم صنعتی نظام میں داخل ہوئے تھے کہ اُس کا شکار ہو گئے۔ اب ہماری بے گانگی دشمنی میں بدلتی جا رہی ہے۔ آردو کی سب سے جاندار روایت عشیقہ شاعری کی تھی، عشق ہی تصویق اور ہلکتی تحریر کی جان تھا۔ ہماری مشترکہ تہذیب کی بنیاد تھا (قرۃ العین حیدر کے نئے ناول گردش رنگ ہمیں

میں اُس دور کے چند مناظر اور کردار دیکھ جاسکتے ہیں)۔ ہم نے انسانی اصلاحی اقدار کے قریب میں آکر اپنی "تجڑوں" سے خود کو کاٹ لیا ہے اور آج ہم زندگی اور ادب میں خونِ ناحق کو نہتے ہوئے دیکھ رہے ہیں اور حیران اور ششدر ہیں ہم خود اپنے جرائم کی سزا پا رہے ہیں، کم از کم بقول تیر ہمارے سینے تو سوزِ عشق سے منور ہوتے:

عجائزِ عشق سے ہم جیتے رہے دگر نہ کیا حوصلہ کہ جس میں آزار یہ سہاے
— آج ہمارے پاس عشق کا سوزِ دردوں ہے نہ عمل کی لگن — ہم سب — ایک مٹی میں ایلٹ
کے "کھوکھلے آدمی" (Hollow Man) بن کر رہ گئے ہیں! —

(۵)

میر تقی میر بنیادی طور سے رومانی کرب کے شاعر تھے مگر یہ کرب صرف جنسی تشنگی اور دیوانگی کی دین نہیں تھا، اس میں آئندہ مستقبل کے خواب کی پنہاں آرزوئیں بھی شامل ہو گئی تھیں۔ یہی نہیں اپنے ماحول کی ساری تہذیبی شکست و ریخت بھی شامل تھی — اطالوی ناقد ماریو پراز (Mario Praz) نے یورپی شاعری (اٹھارویں صدی) کو اسی اصطلاح سے جاننے کی کوشش کی تھی۔ اٹھارویں صدی کا یورپ بھی ہنگاموں اور انقلابوں کا مرکز تھا۔ انقلابِ فرانس نے یورپ کو پہلی بار انسانیت کو مساوات، اخوت اور آزادی کا پیغام دیا تھا۔ اُس دور کے شاعر بھی اُسی جانکاہ دردِ غم سے سرشار تھے جس سے کہ رومانی کرب کی پہچان ہوتی ہے۔ دوسرے اعترافات (ادبلیں) کے مطالعے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ فطرت سے انسانی دوری کتنی مہلک ہوگی ماریو پراز کا خیال تھا کہ مسرت کی جستجو ہی دردِ غم کی راہ سے گزرتی ہے اور دردِ ہی مسرت کی جستجو کی منزل ہے۔ اس طرح خوشی اور غم کی جذباتی کش مکش تہذیبِ لب و لہجے کو جنم دیتی ہے جو رومانی کرب کی نشاندہی کرتا تھا۔ تیر کی شاعری میں جو گھلاوٹ، نرمی اور سردگی ہے وہ اسی غم کی قبولیت کی وجہ سے ہے کہ دردِ ہی مسرت کی جان ہے اور مسلسل کرب ہی جہدِ حیات ہے۔

انگریزی رومانی شعراء سے تیر کا مقابل پروفیسر احمد علی نے بھی کیا تھا۔ احمد علی نے اپنی کتاب ایک سنہری روایت (The Golden Tradition) میں تیر کی عظمت کا اعتراف کیا ہے یہ کتاب آج بھی مطالعے کے قابل ہے گو کہ اس کو شائع ہوئے پندرہ برس گزر چکے

ہیں (مطبوعہ کولمبیا یونیورسٹی امریکہ ۱۹۷۳ء)۔ تیر کی شاعری کو ان کی کثرتِ شخصیت، بے پناہ تخلیقی قوت اور فکر نیز تخیل (Imagination) کی رہیں منت ٹھہرایا ہے۔ یہی نہیں ان کی (احمد علی) رائے میں تیر کے پائے کا شاعر انگریزی رومانی شعراء میں کوئی نہیں تھا۔ فراق اردو میں یہی بات پہلے کہہ چکے ہیں۔ وہ تیر کی شاعری میں 'دل' کے استعمالے کو مرکزی حیثیت دیتے ہیں۔ مجنوں گو رکھو رہ بات اپنے مضمون میں کہہ چکے ہیں (سردار جعفری ایک نرے ہم مجنوں سے اس لیے خوار ہے کہ مروج نے کئی شعرا سے لکھے تھے جو تیر کے نہیں ہیں۔ خیر، احمد علی کا خیال ہے کہ تیر کے ذہن کی جستجو ہیں ان اشعار سے کرنی چاہیے جو تیر نے دل کو محور بن کر کہے تھے اس لیے کہ دل ہی عشق اور زندگی کا سرچشمہ ہے اور یہ اشعار بھی پیش کیے ہیں :

جا کے پوچھا جو میں یہ کارگہ مینا میں

دل کی صورت کا بھی اے شیشہ گراں ہے شیشہ

کہنے لاگے کہ کدھر پھرتا ہے ہکا لے مست

ہر طرح کا جو تو دیکھے ہے کہ یاں ہے شیشہ

دل ہی سائے تھے یہ اک وقت میں جو کر کے گداز

نسل شیشے کی بنائے ہیں کہاں ہے شیشہ

— یہی نہیں احمد علی کا خیال ہے کہ ایک معنی میں تیر ایک وجودی شاعر تھے اور سائر کا بیان نقل کرتے ہیں: Existence Precedes Essence یعنی وجود روح سے پہلے ہے۔ تیر کا خیال — "مقدور سے زیادہ مقدور ہے ہمارا" کی مثال بھی دیتے ہیں۔ تیر پر انگریزی میں جو چند مضامین اور کتابیں میری نظر سے گزری ہیں ان میں یہ کتاب زیادہ شہرت کی مستحق تھی اس لیے کہ اس کتاب میں تیر کے اچھے خاصے ترجمے بھی شامل ہیں۔

ایک اور سوال میرے ذہن میں آتا ہے کہ تیر کی عشقہ شاعری کے ساتھ کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے؟ کیا اب یہ عہد پارینہ کی ایک شعری داستان ہے اور بس۔؟ — سرمایہ دارانہ سماج میں ہر شے فروخت ہو سکتی ہے اب عشق یا تو محض جنسی شے (این کی تہذیب کہاں؟) یا تفریح کا سامان — ایک ایسے دور میں جب ہم تیر کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہیرت اور مصوویت

سے نئی لذت کے ساتھ دوچار ہوتے ہیں یہ جانتے ہوئے بھی کہ اب وہ "رومانی کرب" اپنی جاذبیت بڑی حد تک کھو چکا ہے مگر کسی حد تک مصومیت حسن کی اور عشق کی کش مکش کو بڑی حد تک برقرار رکھے ہوئے ہے۔

عشق میں ہم مجھے نہ دیوانے قیس کی آبرو کا پاس رہا
عشق کا گھر ہے تیرے آباد ایسے پھر خانماں خراب کہاں
رات مجلس میں تری ہم بھی کھڑے تھے چپکے جیسے تصویر لگا دے کوئی دیوار کے ساتھ
دور بیٹھا غبار تیراں سے عشق بن یہ اب نہیں آتا
یہ خود کلامی کا "جادو" بھی رکھتی ہے۔ پروفیسر مسعود حسین ادیب نے تیر کی شاعری کو "عشق کی زبان" سے تعبیر کیا تھا۔ مجھے اکثر یہ احساس ہوا ہے کہ تیر کے آنسو "پارس پتھر" تھے جس لفظ کو چھو لیتے تھے وہ کند بن جاتا تھا۔ اس طرح جسمانی حسن کا بیان بھی ساری لطافتیں لیے ہوئے ہے:

ساتھ اس حسن کے دیتا تھا دکھائی وہ بدن

جیسے جھکے ہے پڑا گوہر تر پانی میں۔!

حسن کی بالیدگی کا یہ عالم شاید کسی اردو شاعر نے کبھی سوچا اور بیان کیا ہوگا۔ تیر کی عشقیہ شاعری ایک جلال کی نئی دستاویز تھی جس میں انسا کا کم رنگ تھے مگر زرد رنگ سب سے نمایاں تھا جیسے ڈچ مصور دان گانف کی مصوری۔!

آج تیر کی عشقیہ شاعری ایک ایسی "فردوسِ گمشدہ" کی یاد دلاتی ہے جس میں دوزخ کو سیر کے لیے لا دیا گیا ہو۔! ♦♦

(اس مضمون کا ایک حصہ ہندوپاک سینار جاموسیلہ، نئی دہلی، ۲۰ مارچ ۱۹۸۳ء میں پڑھا)

گیا تھا۔ یہاں نظر ثانی کر کے شائع کیا جا رہا ہے) ۱۹۸۸ء

کلام انیس میں پیکر تراشی کا نظام

ابوالکلام قاسمی

اُردو کے مرثیہ نگاروں میں میر انیس کو جو امتیاز حاصل ہے اسے بالعموم ان کی فصاحت و بلاغت کی اصطلاحات میں محدود کر دیا گیا ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ انیس کے شعری امتیازات 'ان تمام فنی تدابیر اور شاعرانہ ہنرمندی میں مضمر ہیں جن کو انھوں نے اپنے شعری اظہار اور لسانی طریق کار کا حصہ بنایا ہے۔ مرثیہ نگاری کا فن چونکہ ایک مخصوص نوع کے تاریخی واقعات کو نئے سرے سے خلق کرنے اور کر بلا اور سانحہ کر بلا کی پوری فصاحت کی باز آفرینی سے عبارت ہے، اس لیے مرثیے کا کوئی مطالعہ اُس وقت تک اپنے موضوع اور شعری ہیئت کے ساتھ انصاف نہیں کر سکتا جب تک بعض متعلقہ نکات کو ذہن نشین نہ رکھا جائے۔ اصطلاحی اعتبار سے مرثیہ جن واقعات پر مبنی ہوتا ہے ان کی حیثیت تاریخی اور مذہبی بھی ہے اور نسبتاً طے شدہ بھی اس لیے اس میں نئے انداز و اسلوب کے اپنائے جانے کی ممنوعیت بڑی اہمیت حاصل کر لیتی ہے۔ مرثیہ ایک بیانیہ صنفِ شاعری تو ضرور ہے مگر داستانوں یا عام واقعاتی نکتوں کے بیانیہ کی طرح اس میں واقعاتی تبدیلی کی گنجائش برائے نام ہوتی ہے۔ چنانچہ شاعر کو واقعات کر بلا کے طے شدہ دائرہ کار میں رہتے ہوئے بعض ایسی شعری تدابیر سے کام لینا پڑتا ہے جن کے زیر اثر سانس جذباتی اور تاثراتی طور پر کر بلا کی فصاحت، صورتِ حال اور غم و اندوہ کی کیفیت میں خود کو پوری طرح شریک محسوس

رکے۔ اگر بات محض بیان کے سخن، لفظوں کے محل استعمال، زبان کی روانی اور معانی، ترسیل کی ہوتی تو مرثیے کی فنی خصوصیات کو فصاحت اور بلاغت کی عمومی اصطلاحوں سے سمجھ لینا آسان ہو سکتا تھا۔ لیکن چونکہ مرثیہ گوئی کا فن ہی کر بلا کے واقعات کو سننے سے رونما ہوتے ہوئے دکھانے اور سامع یا قاری کو حس اور جذباتی اعتبار سے ان میں شریک کرنے سے عبارت ہے اس لیے مرثیے کے لیے ایسی شری صنعتیں اور فنی ذبیریں زیادہ مستحسن ہیں جن کے ذریعے بیان کو عمل اور خیال کو احساس میں تبدیل کیا جاسکے۔ شاید یہی سبب ہے ناصر کاظمی کا خیال تھا کہ انھوں نے تصویر دیکھنے یا فطری تصویر ننانے کا فن میر انیس سے سیکھا۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ”جب میر انیس یہ کہتے ہیں کہ طرہ نکلے نیچے سے جوئے کر علی اصغر کو حسین“ تو مرثیہ شروع ہوتے ہی اس کا سننے والا گویا کر بلا کے میدان میں پہنچ جاتا ہے اور اپنی آنکھوں سے واقعات کو رو بہ عمل ہوتے ہوئے دیکھنے لگتا ہے۔“

یہاں اس وضاحت کی چندال ضرورت نہیں کہ مرثیہ گوئی اسی دور میں اپنے نقطہ عروج پر پہنچی جب مرثیہ خوانی اپنے عروج پر تھی۔ یعنی ایک معنی میں مرثیہ Spoken Poetry کی ایک ایسی صنف بن کر نمودار ہوا جس کے لیے شاعری کی زبانی روایت یا Oral Tradition سب سے زیادہ سازگار ثابت ہوئی۔ مرثیے اور مجلس کا عرصہ تک لازم و ملزوم ہونا بھی اس صنف شاعری کے بہ آواز بلند یا زبانی روایت سے تعلق کو مزید مستحکم کرتی ہے۔ اس لیے بہ آواز بلند پڑھی جانے والی شاعری کے لوازم اور تقاضوں کو سمجھنے بغیر مرثیے کے بہترین نمونوں میں استعمال ہونے والی فنی ہنرمندی کی نشاندہی آسان نہیں۔ شاعری کی زبانی روایت میں عام بیانیہ شاعری کا سننے والا بھی لہجے کے آثار چڑھاؤ، آواز کے زیر و بم، چشم و ابرو کے اشارے اور ہاتھ کی جنبش سے اپنے مافی الضمیر کو زیادہ موثر بناتا ہے۔ گویا وہ مناظر اور کیفیات کو بتانے کے انداز سے مرئی اور محسوس شکلوں میں اس طرح تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ سننے والا سامع محض کے بجائے اشیاء اور واقعات کو اپنے حواس کے ذریعے محسوس کر سکے۔ یہی سبب ہے کہ مرثیہ خوانی کی پوری روایت

مرثیہ گوئی کے فن سے ناگزیر طور پر مربوط رہی ہے۔ اور یہی وابستگی آج کی تحریری روایت یا (Cold Print) کے عہد میں بھی مرثیہ خوانی کو ایک الگ فن کی حیثیت سے باقی رکھے ہوئے ہے۔

میر انیس کو ذاتی طور پر مرثیہ خوانی کے فن میں جو انفرادیت حاصل تھی اس کے خاصے شواہد موجود ہیں۔ اس ضمن میں مسعود حسن رضوی ادیب نے انیس کے ایک ہمسر کا دلچسپ واقعہ یوں تحریر کیا ہے :

میں کلامِ دبیر کا شیدائی تھا۔ انیس کے کمال کا قائل نہ تھا۔ ایک مرتبہ اتفاقاً انیس کی مجلس میں شرکت ہوئی اور میں بے دلی سے ان کو سننے لگا۔ لیکن دوسرے ہی بند کی یہ بیت ”ساؤلِ جنم آتشِ فرقت میں جلتے ہیں؛ شعلے تری تلاش میں باہر نکلتے ہیں“ انھوں نے اس انداز سے پڑھی کہ مجھے شعلے بھڑکتے ہوئے دکھائی دینے لگے۔ میں ان کا پڑھنا سننے میں اتنا غمو ہوا کہ اپنے تن بدن کا ہوش نہ رہا۔ یہاں تک کہ جب ایک دوسرے شخص نے مجھے ہوشیار کیا تو مجھے معلوم ہوا کہ میں کہاں اور کس عالم میں ہوں — (انیسات، صفحہ ۶۴)

اس واقعے سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ خود میر انیس کو بلند خوانی کے فن میں کیا امتیاز حاصل تھا مگر یہ امتیاز وہ تھا جس میں ان کے معاصر و معاند دبیر بھی ان کے شریک تھے، اور ان دونوں کے پیش رو میر ضمیر کو تو مرثیہ خوانی کے ایک نئے طرز کا موجد ہی سمجھا جاتا تھا۔ تاہم اگر آپ کلامِ انیس میں ان عناصر کی تلاش جستجو کرنا چاہیں جن کے باعث انیس کی بلند خوانی دو آتشہ ہو جایا کرتی تھی، تو یہ چلے گا کہ انیس کو شخصِ مرثیہ خوانی سے ہی حسّی اور تصویری پیکروں کو جیت جانتا بنانے کی ضرورت نہ تھی، ان کے کلام میں لفظوں کے دروہیت، احساس کو ہمیز کرنے والے پیکروں کی فراوانی اور واقعات کو لفظوں کے ذریعے رونما ہوتے ہوئے دکھانے کے سارے وسائل بھی موجود تھے۔ اس طرح میر انیس نے دوسرے شاعروں کے برخلاف صرف لہجے اور طرز ادا ہی سے منظر کشی اور تاثر آفرینی پر اکتفا

یہ کیا بلکہ مرثیہ گوئی کو داخلی طور پر بھی لفظی صورت گری کا آئینہ خانہ بنادیا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر نیر مسود نے اپنے ایک مضمون میں انیس کے منظر ناموں کا حوالہ دیتے ہوئے بعض اہم نکات اٹھائے ہیں:

میر انیس کے منظر ناموں کی تشکیل موضوع کی ڈرامائی پیش کش، متفرق اجزاء کے ترک و اختیار اور تفصیلات کی فنی ترتیب سے ہوتی ہے۔
جڑیات کے ماہر از انتخاب اور الفاظ کے خلاقانہ استعمال سے وہ ایسا مرقع تیار کرتے ہیں کہ جب ان کے کسی مرثیے میں اچانک کوئی منظر نامہ آجاتا ہے تو ہم خود کو سامع یا تاروی کے بجائے تماشائی محسوس کرنے لگتے ہیں۔ (میر انیس کے منظر نامے)

لیکن نیر مسود نے اپنے مضمون میں صرف ان منظر ناموں کی نشان دہی کی ہے جن کا تعلق غیر استعاراتی اور براہ راست شعری بیانیہ سے ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ میر انیس کی پیکر تراشی کے حدود درجہ فن کا رازہ نمونے ان حتی پیکروں میں ملتے ہیں جن کو تہہ دار اور بالواسطہ اسلوب بیان کے ذریعے استعاراتی اظہار کا نقطہ کمال بنایا گیا ہے۔ یہ بات اس لیے بھی اہمیت کی حامل ہے کہ ایج سازی اور پیکر تراشی کا عمل بنیادی طور پر اشاراتی یا علامتی زبان کا حصہ ہوا کرتی ہے۔ اس ضمن میں اگر شعری ایج کے فنی تصور پر بعض نکات کو پیش نظر رکھا جائے تو بات مزید واضح ہو سکتی ہے۔

ایج کے لفظی معنی یوں تو پیکر کے ہوتے ہیں لیکن جب یہ لفظ شاعری کے حوالے سے استعمال ہوتا ہے تو شاعر از ایجری کا تصور لفظوں کی مدد سے ایسے پیکر تخلیق کرنا قرار پاتا ہے کہ اس کو سننے یا پڑھنے والا شاعری سے صرف افہام و تفہیم کا تعلق قائم نہیں کرتا بلکہ اس کے حواس میں سے کوئی مخصوص حس متحرک ہونے پر مجبور ہوتی ہے۔ گویا ایجری کی تخلیق کسی واقعہ یا تصور واقعہ کی عملی تصویر بن جاتی ہے۔ مشہور نقاد C. Day Lewis نے اپنی مکرر آرا کتاب The Poetic Image میں لکھا ہے کہ ”لفظی تصویریں بنانا ایج سازی کا بنیادی مقصد ہے اور یہ کہ اس وقت پوری پوری نظم ایک مکمل ایج بن

بن جاتی ہے جب اس کے مختلف حصوں میں متنوع پیکروں کی تخلیق ایک ساتھ مل کر مہسوط اور مرکب تشکیل کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔ ایچ کا سب سے اہم رول مجرد تصورات کو مجسم اور ٹھوس شکلوں میں تبدیل کرنا ہے۔ اس طرح پیکر تراشی کے ذریعے شاعر ایسی فضا خلق کرتا ہے کہ ہم مناظر کو دیکھنے، آوازوں کو سننے اور بعض کیفیات کو لمس، ذائقہ اور شامہ کی مدد سے محسوس کرنے لگتے ہیں۔ نئی امریکی تنقید کے زیر اثر شاعرانہ امیجری کو ایسی غیر معمولی اہمیت حاصل ہوئی کہ بعض نقادوں نے تو شاعری کا اعلیٰ ترین منصب ایچ سازی سے مخصوص کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس بات سے اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے مگر اس حقیقت کو مختلف دبستانوں کے ماہرینِ شعریات نے یکساں طور پر تسلیم کیا ہے کہ ایچ سازی کے عمل میں استعارہ، تشبیہ اور حُجْنِ تعلیل سب سے اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ شعری امیجری کے ان تصورات سے اس بات کا اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ بالعموم اس نوع کی شاعری میں پیکر تراشی وافر مقدار میں ملتی ہے جس میں لفظی و معنوی صنائع و محاسن پر زیادہ توجہ صرف کی گئی ہو اور شاید اس وضاحت کی ضرورت نہیں کہ میرا نمیں شعری صنعت گری اور محاسن کلام کے معاملے میں ایسا امتیاز رکھتے ہیں جس میں اردو کے دو ایک شاعر ہی ان کے مقابل ٹھہرتے ہیں۔ مشرقی شعریات کے ماہرین نے لفظی و معنوی صنائع کے سلسلے میں اس بات پر پر بھی اصرار کیا ہے کہ شاعری میں صنعتوں کو اتنا نمایاں نہ ہونے دیا جائے کہ وہ معنی کی ترسیل میں مزاحمت پیدا کرنے لگیں یا ان کی تخلیق میں شعوری کاوش نمایاں ہونے لگے۔ انیس نے خود بھی کہا ہے کہ مرثیے میں ایسی ہی صنعت گری مستحسن ہے جو سرجِ لغہم ہو:

”سامیں جلد کچھ لیں جسے صنعت ہے وہی“

میرا نمیں نے شعری تصویر بنانے اور تاثر خلق کرنے کی خاطر جس انداز کے پیکروں کی تخلیق کی ہے ان میں بصری پیکروں کی فراوانی ہے۔ ان کے مرثیوں کے ان گنت بند مناظر کا بیان کم کرتے ہیں انھیں دوبارہ عمل ہوتے ہوئے زیادہ دکھاتے ہیں۔ ان مناظر سے کبھی خوش گوار تاثر ابھرتا ہے، کبھی ہیبت طاری ہوتی ہے، کبھی حیرت و استعجاب کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور کبھی عبرت کا سماں بندھ جاتا ہے۔ انھوں نے خود بھی اپنی

اس ہنرمندی کا احساس دلایا ہے :

قلم منکرے کھینچوں جو کسی رزم کا رنگ شمع تصویر پر گرنے لگیں آ آ کے پتنگ
صاف حیرت زدہ مانی ہو تو بہزاد ہو رنگ خوں برتتا نظر آئے جو دکھاؤں صف جنگ

رزم ایسی ہو کہ دل سب کے پھڑک جائیں ابھی
بجلیاں تینوں کی آنکھوں میں چکائیں ابھی

رزم کا رنگ جدا، رزم کا میدان ہے جدا یہ جن اور ہے زخموں کا گستاں ہے جدا
فہم کامل ہو تو ہر نامے کا عنوان ہے جدا مختصر پڑھ کے رلا دینے کا ساماں ہے جدا

دبدبہ بھی ہو، مصائب بھی ہوں توصیف بھی ہو
دل بھی محفوظ ہوں رقت بھی ہو تعریف بھی ہو

ان دونوں بند کے مصرعوں سے ایک طرٹ تو میر انیس کے تصورِ فن پر روشنی پڑتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ امیجری کو غفلت کرنے میں انیس نے کیا کیا طریق کار اختیار کیے ہیں اور دوسری طرٹ سامع کو مرثیے کے واقعات اور عمل میں شریک کر لینے کی نوعیت کا بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ لیکن مجموعی طور پر ان کا ایک ایک مصرع محاکاتی ہنرمندی کے انہار کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ لیکن ان بیانات کی توثیق صرف انیس کے دعوے سے تو نہیں ہو سکتی۔ اس لیے مثال کے طور پر یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ان کے مرثیوں میں رزم، رزم یا حظِ آفرینی اور رقت انگیزی کے کیسے کیسے نمونے ملتے ہیں؛ بعض مناظر کی صورت گری آپ بھی ملاحظہ فرمائیں :

روشن کیا ہے دوئے منور نے راہ کو رُخ پر نہیں ٹھہرنے کا یارا بنگاہ کو
جبرائیل ہے عقل دیکھ کے زلف سیاہ کو آغوش میں لیے ہے شبِ قدر ماہ کو

چہرے کے نور سے شبِ مہتاب ماند ہے

خالقِ گواہ ہے کہ اندھیرے کا چاند ہے

یہ ذکر تھا کہ نورِ خدا جسوہ گر ہوا گویا رسولِ پاک کا دن میں گزر ہوا
چلائے اہلِ شام کہ طالعِ قمر ہوا ہنگامِ ظہر تھا پہ گسانِ سحر ہوا

جلوہ دکھایا برقی تجلیؔ طور نے
خورشید کو چھپا دیا چہرے کے نور نے

ان دونوں بند میں جس نوع کے شعری پیکر تراشے گئے ہیں ان کا تعلق سننے یا پڑھنے والے کی قوتِ بصارت کو ہمیز کرنے سے ہے۔ ہر پیکر متحرک ہے جو بصارت کو ایسے مناظر دکھاتا ہے جن میں ڈرامائی کیفیت کی فراوانی ہے۔ دونوں بند میں حضرت امام حسن کے حسن صورت کی تصویر کشی کے لیے سفیدیؔ سیاہیؔ اور نور کے مختلف استعارے استعمال کیے گئے ہیں۔ لفظیات کا غالب حصہ حسن و جمال یا روشنی اور نور کے تلامذات سے عبارت ہے۔ دو بند کے صرف بارہ مصرعوں میں روئےؔ منورؔ روشنؔ رُخؔ نگاہؔ سیاہؔ شبؔ ماہؔ چہرہؔ نورؔ مہتابؔ اندھیراؔ نورِ خداؔ جلوہؔ دنؔ طالعؔ قمرؔ سحرؔ شامؔ برقیؔ تجلیؔ طورؔ چاندؔ ماندؔ اور خورشید جیسے چوبیس تلامذات دونوں بند میں جگہ گارہے ہیںؔ ان سے استعارے اور پیکر کا پورا نظام سام تب ہو گیا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ دکھانے والا ایک تصویر کو مختلف زاویوں سے دکھانا چاہتا ہےؔ وہ حسن اور کشش کے تمام مضمرات سے پردے اٹھاتا ہے اور انسانی جمال و جلال کے ہر رنگ اور ہر روپ کو مشاہدے کی حد تک متابل یقین بنا دیتا ہے۔ ایک ایک مصرع ایک ایک زاویے سے دیکھنے کے قابل تصویر ہے۔ کبھی شاعر اپنا مشاہدہ ظاہر کرتا ہےؔ کبھی انسانی عقل کی کوتاہی کا احساس دلاتا ہےؔ کسی جگہ وہ مہتاب کو ماند ہوتے ہوئے دیکھتا ہے اور کسی جگہ اہل خام کے تاثر کو نمایاں کرتا ہے اور کبھی اس جمال میں اسے برقی تجلیؔ طور کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ مندرجہ بالا مشاؤل کے بعد موازنے کے طور پر ذیل کے بند میں بعض متحرک بصری پیکروں کو ملاحظہ کیا جاسکتا ہےؔ جن میں ہر تصویر چلتی پھرتی اور تبدیل ہوتی ہوئی دکھائی گئی ہےؔ

کاٹھی سے اس طرح ہوئی وہ شعلہ رو جُدا جیسے کنار شوق سے ہو خوبرو جُدا
مہتاب سے شمع جدا گل سے بو جُدا سینے سے دم جُدا رگِ جاں سے لبو جُدا
گر جبا جو رد ابر سے بجلی نکل پڑی
عمل میں دم جو گھٹ گیا یلی نکل پڑی

زور بازو کا نمایاں تھا بھرے شانوں سے دستِ فلاں دبا جاتا تھا دستاؤں سے
برہمچیں اڑتا تھا دب دیکے فرس رانوں سے آنکھ لڑ جاتی تھی دریا کے نگہبانوں سے

خود رومی جو ضو تا بہ فلک جاتی تھی

چشمِ خورشید میں بجلی کی چمک جاتی تھی

پہلے بند میں تلوار کے نیام سے باہر آنے کو مختلف تشبیہیں پیکروں میں بیان کیا گیا ہے۔ ایک مصرعے میں تلوار کو تلوار کے بجائے شعلہ رو بتایا گیا ہے اور باقی مصرعوں میں 'شعلہ' اور 'رو' دونوں کی رعایت ملحوظ خاطر رکھی گئی ہے۔ شعلہ رو کی مناسبت سے کنارِ شوق سے 'خوبرو' مہتاب سے شمع، 'گل سے بو'، سینے سے دم اور رگ جاں سے لہو کے جدا ہونے کی ایسی خوب صورت تشبیہیں تلاش کی گئی ہیں کہ وعدے گرجنے کے ساتھ ابر سے بجلی کا نکل پڑنا اور محل میں دم گھٹنے کے احساس سے لیلیٰ کا بے نقاب ہو کر باہر آ جانا سامع کی بصارت کو متحرک کیے بغیر نہیں رہتا۔ اسی طرح دوسرے بند میں بازو کے زور اور دستاؤں کے دباؤ کو ایسے مرئی انداز سے دکھلایا گیا ہے کہ "برہمچیں اڑتا تھا دب دب کے فرس رانوں سے" آنکھ لڑ جاتی تھی دریا کے نگہبانوں سے" ایسے پیکر میں تبدیل ہو گیا ہے کہ ان مصرعوں کے سننے کے ساتھ ساتھ دیکھنے کا التباس بھی آنکھوں پر غالب رہتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ اس متحرک صورت گری کا کمال اس وقت اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے جب ہم کو اندازہ ہوتا ہے اگر کہیں زمین برابر نہ ہو اور دیکھنے والے شخص اور منظر کے درمیان زمین کی قدرے اونچی سطح حاصل ہو تو اوپر اٹھ کر دیکھنے کے سوا بصری رابطے کی کوئی اور صورت نہیں باقی رہتی۔ ان مصرعوں میں فرس کے برہمچیں اڑنے کے الفاظ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے دریا کے دشمن نگہبانوں سے آنکھ لڑ جانے کا پیکر بنایا گیا ہے۔ اس طرح یہ ایج ایسی متحرک، مربوط اور حسی طور پر مخلوط تصویر بن گئی ہے جس کو لفظوں میں اتارنا کوئی معمولی فن کاری نہیں۔

بصری-سمبری کے مذکورہ بالا نمونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ ہر بند میں شامل ایج قاری یا سامع کو مثبت احساس اور دل کی بہت دانبساط سے گزرتی ہے۔ روشنی

نور، حسن اور خوبصورتی ان پیکروں کی تخلیق کا سرچشمہ بھی ہے اور مدعا بھی۔ پھر یہ کہ سننے والے کے دل میں بھی اسی کی مناسبت سے کیفیات جنم لیتی ہیں اور حواس براہِ نگینہ ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا دوسرا اہم پہلو یہ بھی ہے کہ کرپلا کے سانچے میں آلاتِ حرب و ضرب کے استعمال، قتل و غارت گری کے مناظر، ہیبت و دبدبے کی فضا یا گرمی کی شدت، آفتاب کی تمازت، لو کی ستم ظریفی اور موسم کی حدت کو جن اشعار کی پیکر تراشی کے عمل سے گزارا گیا ہے ان کی فضا خاصی مختلف ہے اور ان اشعار کو سن کر تاثر انگیزی بھی خاصی مختلف ہوتی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ دونوں طرح کے پیکروں میں احساس کو بیدار کرنے اور حسی وسائل کو متحرک کرنے کی صفات یکساں طور پر پائی جاتی ہیں، مگر ایک طرح کے پیکر کا تعلق خوش گوار اور فرحت بخش جذبات سے ہے اور دوسری طرح کے پیکر کبھی خوف و دہشت سے دوچار کرتے ہیں اور کبھی شدید جذباتی رد عمل کو دعوت دیتے ہیں۔ اس نوع کے بعض بند اگر متذکرہ بالا چار بند کے تقابل میں رکھ کر دیکھے جائیں تو ان کے فرق کو زیادہ بہتر طریقے پر محسوس کیا جاسکتا ہے :

وہ لول وہ آفتاب کی شدت وہ تاب و تب کالا تھارنگ دھوپ کا مثالِ شب
خود نہ ملقمہ کے کبھی سوکھے ہوئے تھے لب نیسے تھے جو جباہوں کے پتے تھے سب کے سب
’اڑتی تھی خاک خنک تھا چشمہ حیات کا‘

کھولا ہوا تھا دھوپ سے پانی فرات کا
آبِ رواں سے نہ نہ اٹھاتے تھے جاناور جنگل میں چھپتے پھرتے تھے طائر ادمر ادمر
مردم تھے سات پردوں کے اندر عرق میں تر خس سناؤ غرہ سے نکلتی نہ تھی نظر
گر چشم سے گل کے ٹھہر جائے راہ میں
پڑ جائیں لاکھ آبلے پائے نگاہ میں

ان دونوں بند میں دھوپ کی حدت اور لو کی شدت کے اثرات مختلف مظاہرِ فطرت پر دکھائے گئے ہیں۔ پہلے بند کے مناظر میں آفتاب کی حدت دن کے رنگ کو بھی سیاہ کرنے پر توفیق

بیٹھی ہے۔ وہ ہر جس کا نام ہی پانی کی موجودگی کی ضمانت ہے، خود اس کے لب پیاس سے سوکھے ہوئے ہیں۔ پانی کے اندر جابلوں کے شامیانے تپ رہے ہیں اور خشکی کا یہ عالم ہے کہ زندگی کے چٹخے تک کے خشک ہونے کا اندیشہ لاحق ہے، یا پھر یہ کہ فرات کا پانی اپنی موجوں کے پیچ و خم سے اُبلنے کا سال پیش کر رہا ہے۔ یہ نضا آفرینی تو خسرو ہے مگر محض نضا آفرینی نہیں۔ وہ لوں وہ آفتاب کی حدت وہ تاب و تب کی بنیاد پر شامرانہ پیکر تراشی کا عمل اگلے مصرعوں میں ایک وحشت ناک منظر پیش کر رہا ہے۔ یہ منظر اپنے مختلف حوالوں کی وجہ سے پڑھنے والے کے احساس کو ہر طرف سے اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ اسی طرح دوسرے بند کے مصرعوں میں جانور، پرندے اور انسان، کبھی پرگری کی شدت کے اثرات دکھانا مقصود ہے۔ ہر مصرعے میں حسنِ تعلیل کا کوئی نہ کوئی پہلو پیدا کیا گیا ہے اور اس کے ذریعے ایج سازی کی گئی ہے۔ آب رواں سے جانور دنیا کا منہ نہ اٹھانا، طائر کا ادھر ادھر پھینچتے پھرنے، انسان کا سات پردوں کے اندر بھی عرق میں تر ہونا اور نگاہ کا خس خانہ مزہ سے باہر نکلنے کی بہت نہ کر پانا، اگر غیر معمولی طور پر متحرک پیکر نہیں تو اور کیا ہیں۔ صورت گری اور منظر نگاری کی اس سے بہتر مثال اور کیا ہو سکتی ہے کہ اگر آنکھ سے تازہ منظر بھی باہر نکل کے راہ میں ٹھہرنے کی جرات کرے تو پائے نگاہ میں لاکھوں آبلے پڑ جائیں۔ یہ ٹیپ کے دو مصرعے ایک ساتھ استعارہ سازی، حسنِ تعلیل اور ایجری کی ایسی مثال ہیں جن کو انیس کے فن پیکر تراشی میں سنگ میل کا نام دیا جاسکتا ہے۔ انیس نے صورت حال کی شدت ظاہر کرنے کی خاطر اس نوع کے اشار میں فرحت و انبساط کے بجائے ہیبت، خوف و ہراس اور اذیت ناک کے ایسے ٹھوس اور مرنے پیکر تراشنے ہیں کہ پڑھنے والا گویا اپنی آنکھوں سے قیامت کے ماحول اور منظر کا مشاہدہ کرنے لگتا ہے۔ اس ماحول اور منظر میں موسم کی شدت کے نتیجے کے طور پر جب ہم مندرجہ ذیل دو بند پڑھتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ ایک کے بعد دوسری ایجری پورے پورے مرنے میں ایک تصویری نظام مرتب کرتی ہے جس کے باعث مختلف بند کے متحرک پیکر باہم مربوط ہو کر تصویروں کا نگار خانہ تیار کر دیتے ہیں :

اس دھوپ میں بستانِ محمد کا تھا یہ حال سنولائے مجھے رنگ تھے لالے کی طرح لال
چہرے پر کوئی دھوپ میں بڑکے مجھے تھا ڈھال رکھتا تھا بھگو کر کوئی رخسار پر رومال

لو تھی کہ شجرِ جبل گئے تھے دشتِ بلا میں

معلوم یہ ہوتا تھا کہ ہے آگِ جوا میں

تھا بس کہ روزِ قتلِ شہِ آسمانِ جناب نکلا تھا خوں ملے ہوئے چہرے پر آفتاب

تھی نہرِ علقمہ بھی خجالت سے آبِ آب روتا تھا پھوٹ پھوٹ کے دریا میں ہر جناب

پیاسی تھی جو سپاہِ خدا تین رات کی

ساحل سے سر پہنکتی تھیں موجیں فرات کی

یہ دونوں بند بین کے اشار کے پیشِ خیمہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہی لو اور دھوپ جو اس سے پہلے کی مثالوں میں صرف موسم کی ستم ظریفی کی عمومی نمائندگی کر رہی تھی، ان اشار میں بستانِ محمد اور شہِ آسمانِ جناب سے تعلق رکھنے کی وجہ سے سننے والے کی سماعت اور بصارت پر ذاتی افتادین کر اثر انداز ہوتی ہے۔ ان بصری پیکروں کو غیر جانب دار ہو کر دیکھنا ممکن نہیں رہتا۔ رنگ کے سنولانے، ڈھال سے دھوپ روکنے، رخسار پر رومال رکھنے، ہوا کے ساتھ آگ برسنے اور شجر کے جل جانے کے سارے مناظر صرف یہ کہ ہماری آنکھوں میں مناظر کا عکس کھینچ دیتے ہیں بلکہ ان خزینہ اور المیاتی جذبات کو کو بھی بدرجہ اتم برائیکھتہ کر دینے ہیں جن کی برائیکھتگی مرنے کا مقصد و منتہی ہو کر رہی ہے اسی طرح دوسرے بند میں روزِ شہادت کا حوالہ دے کر سارے مناظر کو دکھ درد اور کرب و اہملا کی کیفیت سے ہم رشتہ کر دیا گیا ہے۔ یہاں گرمی کی وجہ سے فرات کے پانی کے کھولنے اور خاک کے اڑنے جیسی امیجوں کی طرح غیر جانب دار مشاہد بنا رہنا کافی نہیں یہاں تو اُس دن کے روزِ شہادت ہونے کی مناسبت سے ہر منظر، رقت، نہامت، اضطراب اور بے چینی کا نقشہ پیش کر رہا ہے۔ یہ نادرک اور باریک فرق دو طرح کے مناظر کے دیکھنے اور دکھانے کا زاویہ ہی تبدیل کر دیتا ہے۔ یہاں آفتاب

اپنے چہرے پر خون ملے ہوئے دکھائی دیتا ہے، نہر علقہ خجالت سے آبِ آب ہے، دریا کا
 جہلہ بھوٹ بھوٹ کر دو تانظر آتا ہے اور چونکہ فرات کو سپاہِ خدا کی تشنگی دور کرنے
 کا شرف حاصل نہیں، اس لیے اس کی موجیں ساحل سے ٹکرا کر اپنی محرومی پر ماتم کیل
 دکھائی دیتی ہیں۔ اس بند میں حسنِ تعلیل کی صنعت کے ذریعے فطرت اور مظاہر فطرت
 کے ہر عمل کو کر بلا کے سانچے سے اس طرح مربوط کیا گیا ہے گویا اشعار اور مظاہر میں
 فطرت کے عمل اور ردِ عمل کا سارا نظام اسی اندہ ہناک سانچے پر مرکوز ہے، اور ہر عمل کی
 ممنونیت آج کے دن کے روزِ شہادت ہونے سے ہی متعین ہوتی ہے۔ ان تمام مناظر میں
 انیس نے ایک طرف تو غلطی صورتِ گری کا کمال دکھایا ہے اور دوسری طرف ہر تصویر کو
 ایسا ہشت پہل بنا دیا ہے کہ دیکھنے کا ہر زاویہ منظر کا کوئی نہ کوئی نب پہلو ہمارے سامنے
 لاتا ہے۔

اب تک میر انیس کے مرثیوں سے مرث ان پیکردن کی مثالیں پیش کی گئی ہیں
 جن کا تعلق وسیع معنوں میں ایسے متحرک منظر ناموں کی تشکیل سے ہے جو سامع کی نگاہ
 کو دعوتِ مشاہدہ دیتے ہیں، لیکن انیس کے مرثیوں میں ایسے پیکردن کی بھی کمی نہیں جو بصارت
 سے علاوہ دوسری حسی قوتوں کو بھی متاثر کرتے ہیں اور کبھی آوازوں کی گونج، کبھی خوشبو
 لی کیفیت اور کبھی لمس یا ذائقے کے احساس سے دوچار کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ان
 اشعار کو دیکھیں تو اندازہ ہوگا کہ ساعت کو متحرک اور براہِ نیجحت کرنے کے کیا کیوں وسائل
 بعض سامعی پیکردن کی تخلیق کر رہے ہیں :

یہ صدائیں ہی خود رک گیا قرنہ کا خروش تھم گیا طبلِ دغا کی بھی وہ آواز کا جوش
 ہو گئے جوڑ کے ہاتھوں کو جلاجل خاموش کیا بجاتے کہ بجاتھے : کسی شخص کے ہوش

چمڑنا ان کو سردوں کا بھی ناساز ہوا

دربِ فرزند علی سحرِ آواز ہوا

یک بیک طبلِ بجا فوج میں گر جے بادل کوہِ تھم آنے زمین ہل گئی گونجِ جنگل
 بھول ڈھالوں کے چکنے لگے تلواروں کے پھیل مرنے والوں کو نظمہ آنے لگی شکلِ اجلا

واں کے چاؤش بڑھانے لگے دل شکر کا
فوج اسلام میں نعرہ ہوا یا جسر کا

اگر آپ غور کریں تو پتہ چلے گا کہ پہلے بند کے آخری مصرعے میں "رعب" فرزند علی سر نہ آواز ہوا "کے نتائج ابتدائی پانچ مصرعوں میں اس طرح پیش کر دیے گئے ہیں کہ قرنا کا خروش رک جانا، طبل و غنا کا تھم جانا، جلاجل کا خاموش ہو جانا اور دم بخود ہونے کے سبب ساز بجانے والوں کے ہاتھوں کا رک جانا یا سرودوں پر مہر سکوت لگ جانا، امام حسین کے رعب و دبدبے کے نتیجے میں مخالف فوج پر سکوت طاری ہونے کے مختلف مظاہر بن گئے ہیں۔ ان مصرعوں میں ہر مظاہر ہر ساز کے بند ہونے کا ذکر ہے مگر اس طرح کہ اس سے پہلے کی ہر آواز کی گونج بھی پس منظر میں موجود ہے۔ پورے بند کا ہر مساعی پیکر آوازوں کی آلودگی کی پوری نصف کانوں میں گونجتی ہوئی ہونے کا احساس دلانا ہے۔ جب کہ دوسرے بند میں پہلے بند کی پس منظر آوازوں کے برخلاف پیش منظر کی آوازوں کا احساس دلایا گیا ہے۔ ایک طرف طبل کی آواز کے ساتھ فوج میں بادل گرجنے کا سماں بندھتا ہے اور دوسری طرف تلواروں اور ڈھالوں کی چمک پیغام اجل بن کر نمودار ہوتی ہے۔ لفظی رعایتوں کا یہ عالم ہے کہ اس غیر معمولی رجزیہ فضا میں بھی انیس کا احساس جہاں اور حسن لطیف اس طرح کا رہتا ہے کہ وہ ڈھالوں کو بھول اور تلواروں کو پھل کی شکل دکھا کر شعری حسن کاری کے عمل سے غلط بھڑکے لیے بھی غافل نہیں ہوتے۔ پہلے بند میں اگر جلاجل کا ہاتھ جڑنا یا 'بجاتے' اور 'بجاتے' کے فظوں میں صوتی مناسبتوں کا خیال رکھا گیا ہے تو دوسرے بند میں بھول اور پھل کے لفظی اور معنوی سارے تسمینی امکانات کو بروئے کار لایا گیا ہے۔

شاعرانہ امیجری کے ماہرین کا عام خیال ہے کہ ایسے حتیٰ پیکر تراش لینا جو کسی مخصوص وقت حاسہ کو براہِ گنجت کر لیں ہر چند کہ اہم اور قابلِ تعریف محاسن شعری میں سے ایک ہے، لیکن ایک ساتھ مختلف حواس انسانی کو متحرک کر دینا کوئی معمولی کارنامہ نہیں ہوتا، تاہم اس ضمن میں بھی میر انیس کا امتیاز غیر معمولی طور پر استثنائی ہے۔ ان کے ایک ایک مسدس میں یکساں اور متوازی طور پر ایک سے زیادہ حواس کو متحرک کرنے والے غلوٹ پیکروں

کی فراوانی ہے، ان کے مرنیوں کے ایسے بند کی ساعت کے ساتھ سننے والا ایک سے زیادہ حواس کے ساتھ ان کی پیکر تراشی میں اس طرح جو ہوتا ہے کہ اس کا پورا وجود شاعر کی بنائی ہوئی فضا، 'آواز'، 'خوشبو'، رنگ اور منظر میں شریک ہو جاتا ہے۔ اختصار کی خاطر صرف یہ دو بند ملاحظہ کیے جاسکتے ہیں:

ٹھنڈی ٹھنڈی وہ ہوائیں وہ بیاہاں وہ سحر دم بردم جھوتے تھے وجد کے عالم میں شجر
اوس نے فرسش زرد پر پکھائے تھے گہر لونی جاتی تھی ہلکتے ہوئے سبز سے پہ نظر
دشت سے جھوم کے جب باد صبا آتی تھی
صاف غنچوں کے چٹکنے کی صدا آتی تھی
یا یہ بند:

گھوڑوں سے گونجتا ہے وہ سب واویٰ نبرد گردوں میں مثل شیشہ ساعت بھری ہے گرد
ہے جرن چارہیں، میں رُخ آفتاب زرد ڈر ہے گرس زیں پہ نہ میتائے لا جورد
گرمی، جوم فوج سے دو چہند ہو گئی
خاک اس قدر اڑی کہ ہوا بند ہو گئی

پہلے بند میں ٹھنڈی ٹھنڈی ہواؤں سے احساس لمس، 'فرش زرد پر گہر کے پچھے ہونے سے احساس بصارت، غنچوں کے چٹکنے سے احساس سماعت اور غنچوں کی خوشبو سے قوت شام جیسے حواس انسانی ایک ساتھ متحرک ہوتے ہیں۔ اسی طرح متذکرہ دوسرے بند میں گھوڑوں کی ٹاپوں کی گونج، رُخ آفتاب کی زردی، جوم فوج کی گرمی اور خاک کے اڑنے سے ہوا کی بندش، ساعت، بصارت اور احساس لمس کی غلو طبعی کیفیات، سننے والے کے تمام حواس کو صرف ایک ساتھ متحرک ہی نہیں کرتیں بلکہ اپنے سحر میں گرفتار کر لیتی ہیں۔

میرا نیس کے مرنیوں میں صورت گرمی، مرقع نگاری اور پیکر تراشی کے جس نظام کی نشان دہی کی گئی ہے اس کا ایک اہم رول کر بلا کے واقعات اور صدیوں بعد کے سامعین کے درمیان حائل زمانی اور مکانی فاصلے کو ختم کر دینا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو پہلی صدی اور تیرہویں صدی ہجری کے زمانی اور لکھنؤ اور کر بلا کے مکانی فاصلے ان کے مرنیوں میں مٹتے جوتے

محسوس نہیں ہوتے۔ میرا نیس کی پیکر تراشی سانحہ کر بلا کی پوری فصاحت کو اپنی مخصوص تہذیبی صورت حال میں تبدیل کر دیتی ہے اور ایک مختلف تاریخی اور تہذیبی پس منظر میں پروردہ مخاطب کو انیس کے مرتبے خود اس کے اپنے تقاضائی حوالوں سے مربوط دکھائی دیتے ہیں۔ انیس نے حتی صورت گری کے اپنے اس فن میں بشری تقاضوں اور انسانی نفسیات کا جو پاس اور لحاظ رکھا ہے اس کا غالب عنصر ان کے پیکر تراشی کے پورے نظام سے وابستہ ہے۔ اس لیے اگر محلولہ بالا مفروضات کی روشنی میں میرا نیس کو انسانی جذبات و احساسات کا ایسا عارف قرار دیا جائے جس کی فنی قدریں بھی بشری اور ارضی سرچشموں سے توبہ نہ حاصل کرتی ہیں تو کوئی غلط بات نہ ہوگی۔ یہی انیس کی شاعرانہ حسن کاری کا راز بھی ہے اور تہذیبی حوالوں کا جواز بھی۔ ♦♦

تخلیقی فکر، حدود و امکانات

عید الرحمن ہاشمی

شاعری اپنے اصل مفہوم اور صیغہ اظہار کے لحاظ سے زمانی و مکانی حدود و قیود کی پابندیوں سے یکسر ماوراء رہتی ہے اور اس اعتبار سے شاعری کے ضمن میں قصہ قدیم و جدید کی بحث بالکل ناموزنی اور ضمنی ہو جاتی ہے، اصل چیز شاعری کا آفاقی کردار اور ایک ازلی وابدی تسلسل ہے جو شاعری کی ہر بحث میں بالآخر قابل ترویج حقیقت بن جاتا ہے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہوگا کہ شاعر اپنی خصوصیت وجودی اور سیاقی توانائی کے سبب زمانے کے ہیجان اور نوبہ نو حادثات کے رحم و کرم پر خود کو چھوڑ دینے کے لئے تیز طوفانی ہواؤں کے جھونکوں کی زد پر اپنے تخیل کا چراغ روشن کرے لی نظر رہتا ہے۔ شاعر کسی دور کا تابع مہل ہونے کے بجائے دانشورانہ مہلیت کی آخری کڑی کا درجہ رکھتا ہے جب زمانہ اپنی مہلیت اور اندھی فراست کے سبب شاعر کے قلعہ پر شب خون مارنے کی فکر کرتا ہے تو اس کا انجام بھی ایک عواقب کے ساتھ سامنے آتا ہے، شاعر اس کا انتقام لیتا ہے جب زندگی اور ایک مخصوص عہد شاعر کے گرد حصار کھینچے، اس کی پرواز کی حد تعین کرنے اور اس کی آفاقی بصیرت پر نامعقولیت کی پٹی باندھنے کی فکر کرتے ہیں تو شاعر اپنے دائرے کو اس حد تک وسیع کر لیتا ہے جہاں تک اس کے عین تفکر اور وسیع تخیل کی رسائی ہے

۱۰ نامتقلیت کا جواب متقلیت، ذہانت، تدبیر، ہوشمندی اور بصیرت کے ساتھ فراہم کرتا ہے۔ شاعر ایک ہوشمند انسان ہونے کے سبب زمانے کے سب وشم دوسرے عام انسانوں ہی کی مانند خود بھی برداشت کرتا ہے۔ وہ اپنے جسم کے ساتھ اکثر مر بھی جاتا ہے لیکن وہ اپنی روح کو آلودہ نہیں ہونے دیتا۔ وہ زمانے کی سرشت کا بہترین نباض ہونے کے سبب اس کے عذاب و ثواب سے بخوبی باخبر ہے۔ وہ زندگی کے تنِ مُردہ میں نئی روح پھونکنے کے ہنر سے واقف ہے، اسے یہ بات کسی طرح منظور نہیں کہ وہ زمانے کی چالوں کا شکار ہو کر اس کی یلغار سے مجروح ہو کر ٹوٹ پھوٹ جائے کہ اس کے ہنر کی معنویت ہی ضائع ہو جائے۔ اُس کا ٹوٹنا، پھوٹنا، بکھڑنا اور اُبڑنا خلیقِ تجلی کی بازیافت اور حقائق کے بطن سے ایک نئے معنی کی جستجو سے عبارت ہے۔ شاعر کی تمام تر مساعی کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ زندگی کی چہرہ دستیوں، اس کی روح شکن اور اعصاب شکن قوتوں کے آگے سپر انداز ہوئے کے بجائے زندگی اور زمانے کی سمت و رفتار کو پوری قوت کے ساتھ اس نئے رُخ پر ڈالنے کی انتھک جدوجہد کرتا ہے لیکن اس پوری گفتگو سے یہ نتیجہ نکالنا غالباً صحیح نہ ہوگا کہ شاعر زندگی اور زمانے کی محسوس اور غیر محسوس تبدیلیوں، اس کی تلخیوں، قبحاتوں، معاشرتی انہدام، اقدار کے بحران، روحانی تشنج اور سرد مہری سے یکسر بے خبر ہو کر بھی اپنا کاروبار شوق جاری رکھ سکتا ہے۔ ویسے بھی اس رویے میں جو ایک طرح کی انسانی شقاوت ہے شاعر اس کا کیسے متحمل ہو سکتا ہے۔ خصوصاً اس لیے بھی کہ وہ زندگی کے کسی ایک رُخ، ایک زاویہ نظر یا نظریے، شیون یا شیوہ زندگی کا شارح یا ترجمان نہیں ہے بلکہ پوری زندگی اور اس کے تمام ہی زندہ، موجودہ، حقیقی، متحرک اور پُر قوت جلال و جمالی مظہروں کا دلدادہ ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ معاشرے میں شاعر کا مقام وہی ہے جو قطبِ انساں میں دھڑکنوں کا، جبرِ خاکی میں روح، سبزرے میں خمی، آنکھوں میں روشنی اور بنفشی، شاعروں کی خنکی اور حرارت کا ہے۔ زندگی کی کشمکشوں، اس کی لغوئیوں، تضادات اور بوجھبھجیوں پر جو

کچھ سب سے پہلے نم ہوتی ہے، وہ شاعر کی آنکھ ہوتی ہے، لہذا اس کے بائے میں
 بُصوَر کرنا ہی ایک ظلم ہے کہ وہ ایک ایسے ماحول میں جب کہ زندگی کا تاثر شیرازہ
 منتشر ہو رہا ہو۔ وہ آئینہ جو انسانی تقدیر کے روبرو ہے گرد آلود ہوگی ہو ظلم و جور
 کے آتشیں شرارے دامنِ انساں کو بھلائے ہوں۔ انسانیت کا گلا زہرِ خنجر اور زبان
 کانٹوں سے مس ہو رہی ہو۔ ہر قدر اپنے معنی کھو چکی ہو۔ انسانی ضمیر خود کشی کر رہا ہو اور
 بحیثیت مجموعی نئے انسان کی آمد کا سلسلہ منقطع ہو۔ انسانیت سسک کر دم توڑ رہی
 ہو، شاعر اس خرابے میں میٹھی نیند کیونکر سو سکتا ہے۔ وہ زندگی کے اتنے اہم شدید
 اور فوری تقاضوں سے بے خبری کا سزاوار کیسے ہو سکتا ہے۔ ہوا و حوادث سے برتر
 یہ تمام غبار آلود فضائیں ہمہ وقت اس کے آئینہٴ ادراک سے ٹکراتی رہتی ہیں۔ شاعر اس
 تضاد کو اپنی روح پر بھینتا رہتا ہے، وہ ان حقائق کو داہمہ یا حقیقت کو خواب کے
 خلط ملط کرنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ وہ ان ٹھوس، خارہ شکنانِ نکیلے اور زہر میں
 بجھے ہوئے تیر دل سے خود تو پھیلنی ہوتا ہی رہتا ہے لیکن وہ اپنے منصب کی حرمت
 سے آگاہ ہونے کے سبب ان زہریلی فضاؤں میں مزید سمیت پیدا کرنے کے بجائے
 معاشرے کے کسی خاص گروہ ظالم یا مظلوم، جماعت، جھنڈے یا خطبے میں پناہ گزیں
 یا صدر نشین ہونے کے بجائے ہر آن سب سے پہلے اپنے حواس کی شیرازہ بندی
 کرنے کے عمل میں مصروف رہتا ہے۔ وہ نزاجیت کا علاج نزاجیت سے کرنے کے
 بجائے کچھ نئے طریقوں کی جستجو کرتا ہے۔ اکثر وہ انسان کو اس کے اصل کی جانب
 مراجعت کرنے پر راغب کرنے کی دُھن میں ان مقامات تک پہنچ جاتا ہے جہاں
 سے خواب کی سرحدیں شروع ہو جاتی ہیں۔ دنیا اور علانیٰ دنیا سے تعلق اور بے تعلق
 کی اس کیفیت کو سمجھنے کے لیے جس دیدہ وری کی ضرورت ہوتی ہے اس سے عموماً
 لوگ محروم ہوتے ہیں۔ اس لیے انھیں حقیقتوں پر سراب کا دھوکا ہوتا ہے۔ شاعر
 زندگی کی ان پلے درپلے لغویتوں کا شکار ہونے کے بجائے انہو زوالاں میں
 کسی گروہ کا فریق بن کر ابھرنے اور اس کی حمایت کرنے کے بجائے ایک معروضی فکر

کے ساتھ، ہوش مند اور درد مندی کے ساتھ، اندھیرے اور اُجالے، نفع و ضرر،
خیر اور شر، موج اور ساحل، زندگی اور موت، فرسش خاک اور سپہریں کے باہمی
رابطہ و تضاد، مناسبت اور نکتہ اتصال کے لازمانی مسائل پر تفکر و تدبیر کرتا ہے۔ زخموں
سے چراغ روشن کرنے کا یہ عمل کتنا صبر آزما اور کس قدر جاں گسل ہے اس کا اندازہ
صرف شاعر ہی کر سکتا ہے لیکن پیہم فشارِ ذات کے اس عمل سے گزر کر بھی وہ اپنے
حقیقی اور اعلیٰ منصب سے کسی ادنیٰ مقاصد کے پیچھے نہیں کرسکتا۔ اس کی وجہ یہ
ہے کہ وہ زندگی کی تمام تر مزاحم قوتوں اور شدید جذباتی و روحانی، اصطلاح کی
اس فضا میں، ذہنی بانجھ پن کے شکارِ فراق زدہ مردوں اور عورتوں کے درمیان
تنہا ایک بانسور، صاحبِ نظر اور عالِ حوصلہ انسان ہے۔ اس شاہِ کلید کے منبسط
ہو جانے کے باعث کائنات محض ایک بند صندوق رہ جاتی ہے جس میں پوشیدہ رموز
کی عقدہ کشائی کی کوئی بھی صورت باقی نہیں رہ جاتی، شاعر کائنات کے ساتویں درکا
'نگراں' اس کی طلسماتی حقیقتوں کا عارف اور اس عالمگیر خرابے میں تنہا باہوش
انسان ہے

شاعر اپنے اس عظیم منصب کی پاسداری تمام مظاہر و ممکنات خفی و جلی،
ارضی و سماوی، مرنی و غیر مرنی میں پوشیدہ اس ناگزیر باطنی ربط کی عقدہ کشائی
کے فرض کی بجا آوری میں ہر آن غلطاں رہتا ہے۔ یہ زندگی اپنی کشادگی، فراخی اور
ہشت پہل صورتوں میں ہر عظیم شاعرانہ کائنات میں ہمیشہ سے موجود رہی ہے
اور ابد تک باقی رہے گی۔ زندگی کے یہ نایاب جلوے ہر عہد کی شاعری کا سرمایہ
امتیاز رہے ہیں۔ یہ زندگی جو کہیں شاعرِ آفتاب سے منور قطرہٗ شبنم کے عکسوں
کا توجہ بن کر ابھرتی ہے۔ کہیں سرخی لبِ محبوب اور زخمی برگِ گل کے نظرِ افزونہ
جلوؤں کی آماجگاہ ہے۔ کہیں خیال و خواب کی کھنچی ہوئی طنابوں میں اسیر بنے نیل و
ام تو کہیں حدِ خیال تک پھینکی ہوئی لے کراں و سعتوں میں ہر لمحہ محو پرواز دشت و

جبل، صحرا و دریا کے رُخ روشن کا عکس، کہیں دور وادی و کہیں میں رم خوردہ غزلوں کا مسکن — کہیں عروسِ شب کی مانگ میں کہکشاں کی افشاں اور جیس پر چاند ستاروں کی جھللاتی شمعوں کا ہلکا، کہیں زلفِ عنبریں کی مانند جھکی ہوئی شاخِ گلاب کا مشامِ جاں میں سرایت کرتا ہوا خوشبوؤں کا جھونکا، یہ اس کائنات کے خُص چند مظاہر اور جھلکیاں ہیں جن کی نمونے شجرِ شاعری برگ و بار لاتا اور جو ان ہوتا ہے۔ ان تمام اجزاء اور ریزہ ریزہ منتشر اکائیوں میں شاعر کا جنوں پر تو خیل ایک ہم معنوی اور دائمی ربط تلاش کرتا ہے۔ ان سادہ حقیقتوں کے پس پردہ زندگی کے مخفی جلوؤں کی تب و تاب سے بھی اپنی آنکھوں کو خیرہ کیے بغیر بعض نایاب کرنوں کو چرچالیتا ہے۔ یہ زندگی اور اس کے بیش بہا اور ناپید انکارِ مظاہر جو اپنی اصل کے اعتبار سے ہماری کائناتِ آب و گل میں عموماً حجاب اندر حجاب ہوتے ہیں اس لیے ہم ان تمام ممکنات کو ایک ہی وقت میں ان کی تمام تر شانِ جلالی و جمالی کے ساتھ دیکھنے کے سزاوار نہیں ہو سکتے۔ ان متنوع اور منتشر حقیقتوں کی تہ تک پہنچنے کے لیے اور ان کی گرہ کشائی کے لیے حُسنِ نظر کی ضرورت ہے وہ یا تو کسی عارفِ باللہ کا مقدر ہوتا ہے یا پھر ایک شاعر ہی اپنے عصہ حواس پر اس عظیم حُشرستان کو دعوتِ نظارگی دے سکتا ہے۔ شاعر ان موجود حقیقتوں کا خُص مارن ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کا تب و تاب تخیل ان موجودات کے عین وجود میں داخل ہو کر ان سے قربت کا ایک ابدی رشتہ استوار کرتا ہے۔ ان کی ہمدی و المدد کرتا ہے۔ اس کی گریہ و زاری اور خندہ لبی اور شوریدہ سری میں ایک دوسرے سے کامل ہم آہنگی اور ارتباط پیدا ہو جاتا ہے۔ شاعر بتدریج اُس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں یہ کائنات اپنی تمام تر لطافت و کثافت، آرزوؤں اور تمنائوں، خوشبو اور رنگت، تلخی و شیرینی، دلبری و تہاری، غدا و آوارگی کے ساتھ اس کے وجود میں داخل ہو جاتی ہے اور اس کلیت کا حردِ عظیم بن جاتی

ہے جسے شاعری کہتے ہیں۔ بعد ازاں زندگی کے وہی مظاہر و ممکنات مخفی و غیر مخفی ارتعاشات صفحہ قرطاس پر ایک نئی، تازہ کار زیادہ روشن اور تابناک زیادہ حقیقی اور بھرپور شکل میں کلیتاً ایک نئی خوشبو اور رنگت، معنی و مفہوم کے ساتھ لازوال ہو جاتے ہیں۔ ہمتوں، لفظوں، اصوات و محاکات و علامت اور صیغہ انظار کے دوسرے وسیلوں سے ترتیب پانے والی اس کائنات کے روز و دیوار پر پڑنے والی دھوپ چھاؤں، اندھیرے اُجالے، گرم و سرد کے مفہوم یکسر بدل جاتے ہیں۔ یہاں یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ شاعر کے جالیاتی افق پر پروان چڑھنے والی یہ کائنات لازوال بھی ہے اور خود مکتفی بھی، یہ ہر لحاظ سے مکمل اور ہر خوبی سے مالا مال ہے، اب جو کچھ اس کے ماسوا ہے، وہ زوال آمادہ، خوفناک اور مبتذل ہے، موت اور ہلاکت ہے، پسمانی اور ضلالت ہے۔

اس شاعرانہ ثقافت اور کلیت کو وضع کرنے میں ہمارے محدودے چند شاعروں نے ہی کوئی منفرد کردار ادا کیا ہے، شاعری چاہے نظم ہو یا غزل، مذکورہ ادبی ورثے سے سچی شاعرانہ وفاداری اور مخلصانہ وابستگی کے بغیر محض ایک کار فضول، لغویت اور خود فریبی ہے۔ بالخصوص ہمارے عہد کا شاعر اپنے اس عظیم ورثے سے لٹ کر بے معنویت کے سیلاب میں غرق ہو چکا ہے، وہ سراپوں کا سفیر اور خداؤں میں معلق ہے اس کی فادشوں کا ماتر سرمایہ ارضی کائنات کی محض ایک غیسر تخلیقی، بیجان و مرد، مرگ آسا فکری تولیدگی اور نقل مطابق اصل کے مصداق ہے۔ ہمارے عہد کے شاعر نے زندگی کے خام مواد کو شاعری کا پیکر دینے کے بجائے جو جو خام مواد، ہنفر، قرطاس پر منتقل کر دیا، اس عہد کا شاعر معاشرے کے مفسدین، شاعرانہ ثقافت کے جرمین دشمنوں کی شہ زوری، سازش اور سرپسندی سے نبرد آزما ہونے کے بجائے ان کے آگے سر انداز چر گیا ہے۔ مجموعی زندگی کی بدہمتی، بے ربطی اور سمیت کی فضولیت میں اپنی فکر کی تازگی، خوشبو اور رنگت سے سرشار کرنے کے بجائے وہ

انسان معاشرے کے بیمار ذہنوں کے ساتھ مل کر بحرانی حالات کو مزید بُرا کر رہا ہے

بنانے کی مہم میں شریک ہو گیا ہے۔ اس کی شاعری اکثر اس کی اپنی ذات کے ناسوروں کا بہتا ہوا گندہ خون اور اس کی سیاہ روح کا آسیب بن کر زندگی کو ایک نئے مسئلے سے دوچار کرتی ہے۔ اس نے اپنے دائرے کو وسیع کرنے کے بجائے اس کی حدود کو لامتناہی رفعتوں تک لے جانے کے بجائے بنے بناٹے حصار میں مزید سمٹ جانے اور اپنے وجود کی نفی پر اکتفا کیا ہے۔ اس کا شاعرانہ عمل اپنی خام کاری بے راہ روی، بے بھری اور ظن کی کشاد سے عاری ہونے کے سبب خود اس کی اپنی زندگی میں کسی نئے انقلابِ ذہنی و روحانی کا اشاریہ نہیں بن سکا ہے، اس کی شاعری اور عہد کے مابین ہر تصادم اب معدوم ہو چکا ہے، ہمارا شاعر غیر شاعرانہ غیر جذباتی، غیر انسانی اور غیر فطری انداز زندگی کے حامل انخاص و افراد کی خوشنودی کا تابع ہل بن کر اپنی موت آپ مر چکا ہے۔ تاہم موت کی اس عالمگیر فضا میں کہیں کہیں زندگی کے تاریک افق پر روشنی کی کرنیں لہرا اٹھتی ہیں۔ بس یہی ارتعاش زندگی کی کالی راتوں میں جینے کا واحد وسیلہ ہے، اس ارتعاش کی حیثیت محاشرے کے اسفل محرکات اور بے معنی شر و فساد کے خلاف ایک چیلنج کی حیثیت تو نہیں رکھتی لیکن راکھ کے ڈھیر میں دبے ہوئے ان مطلب خود کار شراروں سے اس بات کی امید بندھتی ہے کہ شاید یہ شرارے کبھی شعلہٴ نفس بن جائیں اور زندگی بھر پور طور پر روشنی کے سیلاب سے جگمگا اٹھے لیکن وہ دن ابھی بہت دور ہے۔ اس کیفیت کا اُس وقت تک پیدا ہونا محال ہے جب تک شاعر اپنے اس منصب سے باخبر ہو کر اس مادی، غیر جمالیاتی مصنوعی اور فنا پذیر فاسات کے متوازی ایک ہم متحرک، رواں دواں، جمالیاتی قبہ المثل نقش نہ دہائے لی تمیر و تشکیل کا عظیم مشن لے کر نہیں اٹھتا۔ یہاں اس خطہٴ فہم و ذہن پر بھی ضروری ہے کہ شاعری میرے نزدیک بھی ایک اجتماعی فعل ہے، جان و لب الفردوسی مشغلہ بلکہ ایک وجودی جبر ہے اور اس لحاظ سے ہر منہ و شہیہ و نامہ اپنی

نوع کے لحاظ سے ایک کائنات صغیر ہے ایک زندہ نامیاتی کل ہے جس کی شناخت کسی خاص کلیہ، لقب، ٹھپے اور مہر کی رہیں منت نہیں ہو سکتی۔ یہ مساعی اگر اپنے ادبی درجے سے براہ راست علاقہ رکھتی ہے تو اس کا صرف ایک ہی نام ہو سکتا ہے۔ شاعری 'جو ابدالاباد تک باقی رہنے والا' زندگی کے پیچھے چلنے کے بجائے اس کی سربراہی کرنے والا 'اس کا نقیب اس کا اصلی رفیق اور اس کے روحانی آشوب کا واحد مددگار ہے۔ ■■

ڈاکٹر عابد حسین کی ڈراما نگاری

عظیم الشان صدیقی

ڈاکٹر عابد حسین نے اگرچہ زیادہ ڈرامے تصنیف نہیں کیے ہیں اور وہ بھی ان کی ادبی زندگی کے ابتدائی دور کی یادگار ہیں لیکن یہ محض اُردو ادبی ڈرامے کی روایت کا حصہ نہیں ہیں بلکہ موضوع و مواد اور شکوفن کے اعتبار سے آج بھی ان کی معنویت برقرار ہے۔ عابد صاحب کے یہ ڈرامے جہاں نئی نسل اور پُرانی نسل کے درمیان فکر و نظر کے تصادم و تضاد کو پیش کرتے ہیں وہیں یہ جدید و قدیم افکار و اقدار اور رسم و رواج کی معنویت پر سوالیہ نشان بھی قائم کرتے ہیں۔ ان کا موضوع محض روایتی اور فرسودہ سماج نہیں ہے بلکہ ان میں وہ نیا تعلیم یافتہ طبقہ بھی موجود ہے جس نے اگرچہ متوسط زمین دار طبقے کی کوکھ سے جنم لیا تھا اور اس کی جڑیں بھی پُرانی تہذیب میں پیوست تھیں لیکن جدید تعلیم کی روشن نیالی، معروضی نظر اور عقل پسندی نے اس کے لیے زندگی کی نئی راہیں روشن کر دی تھیں جن پر وہ خوداری اور اعتماد کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتا تھا۔ لیکن روایتی ٹھہرا ہوا سماج اور اس کے رسم و رواج راہ کے پتھر بن گئے تھے حالانکہ یہ روایتی سماج جسے آزادی سے قبل اشرافیہ یا زمین دار طبقے کے نام سے پکارا جاتا تھا کوئی زیادہ پُرانا طبقہ نہیں تھا بلکہ اس نے بھی برطانوی سامراج کے نئے سیاسی و معاشی نظام کی کوکھ سے جنم لیا تھا اور اپنی تشکیل کے ابتدائی دور میں افکار و اقدار کی کش مکش میں مبتلا رہ چکا

تھا۔ ایسی صورت میں ایک ہی عہد اور ایک ہی نظام کے زیر سایہ پرورش پانے والے طبقوں کے درمیان گہری خلیج یا تصادم و تضاد کا پیدا ہونا تعجب نیز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ محض مفادات کا تصادم تھا یا تہذیب و اخلاق وغیرہ دیگر محرکات بھی کارفرما تھے؟ اور یہ نوزائیدہ زمین دار طبقہ اتنی جلد زوال میں مبتلا ہو کر فرسودہ روایت کا حصہ کیسے بن گیا تھا اور اس کے بطن سے نئے تعلیم یافتہ روشن خیال طبقے کو وجود میں آنے کا موقع کیسے ملا تھا؟ یہ ایسے سوالات تھے جنہوں نے بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں ہر تعلیم یافتہ شخص کو متاثر کیا تھا۔ ڈاکٹر عابد حسین نے بھی اپنے ڈراموں میں ان ہی سوالوں کے جواب تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جن میں پردہ غفلت (۱۹۲۲ء) کو اس لیے اہمیت حاصل ہے کہ یہ روایتی زمین دار طبقے کی تہذیب و معاشرت، اخلاق و اقدار کے ساتھ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی فکر و نظر کو بھی پیش کرتا ہے اور ان کے مابین تصادم و تضاد کی نوعیت اور نتائج کو سنجیدہ فکر اور واضح شعور کے ساتھ سامنے لاتا ہے۔ اس ڈرامے میں جہاں متعلم نسواں اور تحریک نسواں کو موضوع بنایا گیا ہے وہاں عقائد کے روایت و روایت کی بحث بھی موجود ہے۔ اور اس کے آئینے میں تحریک آزادی کے ساتھ نئی ابھرتی ہوئی قوتوں کا عکس بھی دیکھا جاسکتا ہے لیکن بنیادی اہمیت زمین دار طبقے کو حاصل ہے۔ یہ نوزائیدہ زمین دار طبقہ جسے برطانوی سامراج کے نئے زرعی نظام نے بلاخرچ لگان کی وصولیابی، یورپی مصنوعات کی خریدار اور کمزور طبقوں کے استحصال کے لیے جنم دیا تھا، مظاہر آزاد اور خود مختار طبقہ تھا لیکن تحفظات سے محروم ہونے کے باعث یہ برطانوی حکام اور انتظامیہ کا اس طرح محتاج تھا کہ اُسے اپنی آمدنی کا بڑا حصہ ان کی نذر کرنا پڑتا تھا جس نے زمیندار طبقے کے ساتھ سماج کو بھی جلد ہی معاشی بحران میں مبتلا کر دیا تھا۔ پردہ غفلت کا بنیادی ڈھانچہ بھی اسی معاشی بحران میں مبتلا زمین دار طبقہ کھڑا نظر آتا ہے۔

اس معاشی بحران کے علاوہ یہ زمین دار طبقہ اپنی نوزائیدگی کے باوجود اپنی ہیئت اور ساخت کے اعتبار سے چونکہ پرانے جاگیردارانہ نظام کی ہی تو سیس تھا اس لیے اسے

وراثت میں بھی ایسی زوال پذیر تہذیبی اقدار اور افکار ملے تھے جن پر معاشرتی جباؤ کی وجہ سے اگرچہ مذہب نے تقدس کی مہر ثبت کر دی تھی لیکن حقیقت میں دسائے سے رشتہ کمزور ہو جانے کے باعث وہ اپنی منفویت اور قدر و قیمت پہلے ہی کھو چکے تھے اور ان کی روح مردہ اور دافطیت پہلے ہی مجرد ہو چکی تھی جس کا لازمی نتیجہ جہالت، تقلید، رجعت پسندی، توہمات، تعصبات، جذباتیت، خود غرضی، مبالغہ آرائی، لایعنی مشاغل، نمود و نمائش، کوتاہ اندیشی، بے عملی، قرض، منفی اخلاق، منفی نفسیات اور کھوکھلی جارحیت کی شکل میں ہی برآمد ہو سکتا تھا جسے ڈاکٹر عابد حسین نے پردہ غفلت کا نام دیا ہے اور ڈرامے میں میر الطاف حسین، احمد حسین اور رقیہ بیگم کو اس کا نمائندہ بنا کر پیش کیا ہے جن کی رجعت پسندی اور ناعاقبت اندیشیوں نے سیتارام جیسے راہکار کو جنم دیا تھا جو آہستہ آہستہ اس طبقے کی دولت، زمین و جاؤ کا مالک بن گیا تھا۔

البتہ اس تاریکی نے نئے تعلیم یافتہ طبقے کی صورت میں روشنی کی ایک نئی کرن کو بھی جنم دیا تھا جو حالات کے جبر، مسائل کی کثرت، انتظامیہ، حکام، عدالت، قانون، نئی صنعتی ایجاد سے تعارف کا ایسا نتیجہ تھا جس نے زمین دار خاندان کے کسی نہ کسی فرد کو جدید تعلیم حاصل کرنے اور جدید افکار و خیالات سے واقفیت، بہم پہنچانے کے لیے مجبور کر دیا تھا جس کی وجہ سے فہر سودہ معاشرے سے رشتہ قائم رکھنے کے باوجود ایسی عروسی نظر رکھنے والی روشن خیال اور منتقل پسند نئی نسل کو وجود میں آنے کا موقع مل گیا تھا کہ ایک ہی خاندان کے مختلف افراد اور ایک ہی باپ کے دو بیٹوں کے درمیان منکر و نظر نے اختلاف پیدا کر دیا تھا جن پر ابتدا میں تو جذباتی رشتوں کا پردہ بڑا رہا تھا لیکن دوسری نسل تک پہنچتے پہنچتے اس اختلاف نے کش مکش اور تصادم کی شکل اختیار کر لی تھی۔ ڈاکٹر عابد حسین نے منظور حسین اور سمیدہ کو اس نئی نسل اور جدید تصورات اور نظریات کا نمائندہ بنا کر پیش کیا ہے جو اپنے باپ بیرسٹر میر شجاعت علی کے بے وقت انتقال کی وجہ سے اگرچہ ابتدا میں اپنے چچا میر الطاف حسین اور چچی رقیہ بیگم کی نگرانی اور سرپرستی میں رہنے کے لیے مجبور تھے لیکن ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت چونکہ شہر میں ہوئی

تھی اس لیے روایتی اور فرسودہ معاشرے اور ماحول سے خود کو ہم آہنگ نہیں کر پاتے ہیں اس لیے کش مکش کی نوعیت بھی جلد واضح ہو جاتی ہے۔

پردہ غفلت میں تین ایکٹ اور آٹھ مناظر میں نہ صرف کرداروں سے متعارف کرایا گیا ہے بلکہ ڈرامے کا اصل موضوع اور مسئلے کی نوعیت بھی سامنے آجاتی ہے۔ ڈرامے کا آغاز ہی اس مکالمے سے ہوتا ہے:

”احمد حسین، (سلسلہ کلام جاری رکھتے ہوئے) چودھویں صدی ہے۔

خون سفید ہو گئے ہیں جس بچانے بچپن سے بیٹے کی طرح

پالا، اس سے یہ سرکشی! اپنا گھر الگ کریں گے، اپنی جائداد

سنجھالیں گے، بہن کو لکھا پڑھا کریم بنائیں گے۔ اس میں

خاندان کی آبروریزی میں مل جائے چاہیے۔“

(پردہ غفلت، صفحہ ۳)

یہ وہ الزامات تھے جن کے ذریعے پُرانا معاشرہ اور بُرائی نسل ہمیشہ نئی نسل کی ترقی کو روکنا چاہتی تھی جس کے پیچھے احساس کمتری یا منفی نفسیات کا فرما ہوتی تھی یا پھر اس کے ذریعے وہ دیگر مادی مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اس ڈرامے میں بھی یہ دونوں فکری و نظریاتی اور مادی پہلو موجود ہیں۔ میرالطاف حسین کی بے عملی تو پیروں کے نیچے سے زمین نکلتی ہوئی دیکھ کر خشک اور بے جان روحانیت کا لبادہ اوڑھ لیتی ہے لیکن ان کے مدارالمہام سالے احمد حسین اور بیوی رقیہ بیگم کی ناعاقبت اندیشی، قرض کے بار اور جائداد سے محرومی کا خوف، منفی نفسیات کو اس طرح اتھوٹا پہناتا ہے کہ وہ منظور حسین اور سمیدہ کی جائداد اور آمدنی پر قبضہ جانے کے خواب دیکھنے لگتے ہیں جس کے لیے وہ سمیدہ کی تعلیم سے خروچی، گھر کی چار دیواری میں قید اور سمیدہ کی شخصیت اور خودداری کو منہ کر کے اس کی دشمنی کے خلاف کٹھ پتلی، ستب کے معمولی مدرس ملائمہ جواد سے شادی کے منصوبے پر عمل کرتے نظر آتے ہیں مگر جائداد پر ان کا قبضہ بحال رہے۔ حالانکہ انھوں نے اپنی بیٹی صغرائی ستادی ناظر کلکڑی محمد حسن کے ساتھ کی تھی لیکن سمیدہ چچی کے نام سے بھرتیوں

بہزاجیوں، بد اخلاقیوں کے باوجود شیخ کرامت علی اور بھائی منظور حسن کی مدد سے خاموشی کے ساتھ نہ صرف اپنی تعلیم کو جاری رکھتی ہے بلکہ وہ شادی بھی اپنی پسند سے کرنا چاہتی ہے لیکن اس کی روشن خیالی محض بغاوت و سرکشی نہیں ہے۔ وہ خدمت و ایثار، تہذیب و شائستگی کی قوتِ اعلیٰ ہے لیکن پردے کے رواج اور مشترکہ خاندانی روایات، ساس بہو کے جھگڑوں، اور تعلیم نسواں کے بارے میں اس کے خیالات ترقی پسندانہ ہیں جو رقیہ بیگم کی منفی نفسیات، منفی اخلاق، جارحانہ رویوں اور سبیدہ کی خاموش مدافعت کے درمیان کش مکش کو ایسے موڑ اور نقطہٴ عروج پر پہنچا دیتی ہے کہ منظور حسین کے لیے علیحدگی اور جائداد کے بٹوارے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں رہ جاتا ہے۔ اس آخری منظر کو ڈاکٹر عابد حسین نے سبیدہ اور رقیہ بیگم کے مکالموں سے اس طرح سمجھا یا ہے کہ نہ صرف ان کرداروں کا فرق بلکہ جدید و قدیم تہذیب کی روح بھی ان میں سمٹ کر آگئی ہے جس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس کے بغیر ممکن نہیں ہے:

”سبیدہ کی آواز: چچی جان۔ میں نے بھی آپ کے سامنے زبان نہیں کھولی ہے۔ مگر اس وقت جب ہمیشہ ہمیشہ کے لیے میرا آپ کا ساتھ چھوٹ رہا ہے مجھ سے بے چند لفظ کہے نہیں رہا جاتا۔ آپ یہ ہرگز نہ سمجھیے کہ آپ مجھ سے جس قدر محبت کرتی ہیں مجھے معلوم نہیں یا مجھ پر اس کا اثر نہیں ہوتا۔ مگر اس بد نصیبی کا کیا علاج ہے کہ آپ کی محبت نے میری ڈھارس بندھانے کی جگہ میرا دل توڑ دیا ہے۔ مجھے خوش و خرم رکھنے کے بجائے زندگی سے بیزار کر دیا ہے۔ جب ابا جان اللہ کو پیارے ہوئے اور بھائی جان اور شیخ جی مجھے لے کر آپ کے پاس آئے۔ یہاں میں نے دوسری ہی دنیا دیکھی۔ بھلانے والی شفقت کی جگہ ہسمانے والی چاہ، ہنسنا، والے پیار کے بجائے رُلانے والی محبت“

کمال نگر والے گھر کے خوش نما جن میں کھیلنے کی جگہ تھے
یہاں کالی کالی چار دیواری میں بند ہو کر بیٹھا پڑا۔ میرے
پڑھنے لکھنے کی آزادی پر قیدیں لگائی گئیں۔ دوسری
لوگوں سے ملنے کی ممانعت ہوئی۔ خدا ہی جانتا ہے کہ میں
نے اتنے دن کس طرح کاٹے۔ آج بھائی جان اسی مکان
میں لے کر جا رہے ہیں جہاں سے سات برس پہلے لائے
تھے۔ میں آپ کے سارے احسانوں کا جو آپ نے سچے
دل سے احسان سمجھ کر کیے تھے۔ بہت بہت شکریہ ادا کرتی
ہوں سچی جان

رتیبہ بیگم: لڑکی تو جاتی ہے تو میری ایک اور سنے جا۔ اس لڑائی میں
تو جیتی، میں ہاری۔ مگر اس فتح پر بہت اترامت۔ اس
وقت تجھے بڑی خوشی ہے کہ چچی کے پنجے سے نکل کر راج
کردی گی۔ بلکہ بھتیس کی طرح دنیا بھر میں میری حکومت ہوگی۔
خلق خدا میرے سامنے آنکھیں پھٹائے گی۔ مگر یہ دھوکا بہت
دن نہیں رہے گا۔ اگر تھو پر راہ میں انگلیاں نہ اٹھیں۔ دنیا
تیرے نام پر ٹھٹھی ٹھٹھی نہ کرے۔ شریفوں کی بہو بیٹیاں
سن کر کانوں پر ہاتھ نہ رکھیں تو میرا نام رتیبہ بیگم نہیں۔
اور اس بھروسے نہ رہنا کہ جب کہیں ٹھکانا نہ ہوگا تو پھر
چچی کی گود میں آن بیٹھوں گی۔ آج سے نہ میں تیری چچی نہ
تو میری بھتیجی۔ خدا نے چاہا تو جیسے ہی تیری صورت نہ دیکھوں
گی۔ جا بھگت اپنے کیے کی سزا۔“

(پردہ غفلت صفحہ ۶۹-۷۰)

یہ مکالمے کسی قدر طویل ہو گئے ہیں اور رتیبہ بیگم کی جہالت، بد اخلاقی، بد مزاجی

جذبات اور کچ بختی کے واقعات اور گفتگو پورے ڈرامے پر پھیلے ہوئے ہیں جس سے ڈاکٹر عابد حسین کی طبقہ نسواں کی مخصوص زبان و محاورے، لب و لہجے اور نفسیات سے واقفیت اور مشاہدے کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے لیکن سیدہ کا ڈرامہ میں یہی واحد طویل مکالمہ ہے جو اس کی شخصیت اور مزاج کو سامنے لاتا ہے ورنہ عام طور پر خاموشی کے ساتھ گھر کے کام کاج، پڑھنے اور شیخ جی کی تیار داری اور خدمت میں مصروف نظر آتی ہے۔

اسی طرح منصور حسین کے مزاج میں جوانی کا جوش تو ہے اور وہ اپنی بات چیت اور عمل سے روشن خیالی، ہوش مندی، ذہانت اور معلومات کی دست کا اظہار بھی کرتا ہے لیکن اس کی گفتگو سنجیدگی و متانت، ادب اور شائستگی سے تجاوز نہیں کرتی ہے اور نہ ہی اختلافات کے باوجود اسے پُرانی نسل اور معاشرے کو طنز و تنقید کا نشانہ بتاتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ اس لیے ڈرامے میں منظور حسن کا طرز عمل نئی نسل پر گستاخی، بے ادبی، سرکشی اور بغاوت کے الزامات کو مسترد کر دیتا ہے۔ عابد صاحب نے منظور حسین اور سیدہ کو نئی نسل کا ایسا مثبت کردار بنا کر پیش کیا ہے جو انفرادی و اجتماعی علم و عمل اور تعمیر و ترقی پر یقین رکھتے ہیں۔ اسی طرح انھوں نے رجعت پسند معاشرے پر طنز و تنقید کی ذمہ داری شیخ کرامت علی کے سپرد کر دی ہے جو پُرانی نسل کے اُن لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے اگرچہ بات عدہ اعلیٰ تعلیم حاصل نہیں کی تھی لیکن نوق علم، تجربے، مشاہدے اور مطالعے کی دست نیز غور و فکر نے انھیں ایسا روشن خیال اور معقوبت پسند بنا دیا تھا کہ وہ جدید و قدیم تہذیب کی صحت مند روایت کو قبول کر سکتے تھے اور اتالیقی کی حیثیت سے یہ انھیں کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ تھا کہ میر شجاعت حسین علم و عمل اور ترقی کی منازل طے کرنے کے بعد زمین دار کے ساتھ ایسے بیرسٹر بھی بن گئے تھے جو سماجی اور قومی خدمت پر یقین رکھتے تھے۔

ڈرامے میں اگرچہ میر شجاعت حسین خود موجود نہیں ہیں لیکن شیخ کرامت علی کے ذریعے ان کے تدبیر اور فراست کا ذکر اس پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ زمین داروں میں جو طبقہ تعلیم یافتہ اور جوش مند تھا اور زمین داری کی خود دیکھ بھال کرتا تھا ان کی

جامد نہ صرف قرض کے بارے محفوظ رہی تھی بلکہ آمدنی میں بھی اضافہ ہوا تھا اور انھیں گنگا سہائے جیسے کارندے بھی مل سکتے تھے جو زمین دار کے ساتھ کسانوں سے بھی ہمدردی رکھتے تھے۔

اس ڈرامے میں شیخ کرامت علی محض راوی ہی نہیں بلکہ ان کی شخصیت کے کئی پہلو ہیں وہ اگر ڈرامہ نگار کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں تو اس نسل سے بھی تعلق رکھتے ہیں جس نے غلامی کے دور سے تقریباً بیس سال پہلے اس وقت جنم لیا تھا جب نہ تو نیا متوسط زمین دار طبقہ وجود میں آیا تھا اور نہ ہی مغربی تہذیب و تمدن کے سائے گرے ہوئے تھے انھوں نے اپنے شوق سے انگریزی کی چند کتابیں بنگالی بالوں سے ضرور پڑھی تھیں لیکن ان کی علمی بصیرت 'روشن خیالی اور خود اعتمادی' ذاتی کوشش اور لیاقت کی مرہون منت تھی اس لیے ان پر نہ تو مغربی تہذیب و تمدن سے مروجہ بیت کا الزام لگایا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کے ذریعے رجعت پسند طبقہ 'فرسودہ تہذیب و تمدن' رسم درواج اور بے روح عقائد اور تصورات کی تنقید کو محض ہجرت کہہ کر رد کیا جاسکتا ہے۔ وہ اپنی بات نہ صرف واضح اور مدلل انداز میں کہتے ہیں بلکہ مذہبی کتابوں سے ثبوت بھی فراہم کرتے ہیں۔ منظور حسین اور سعیدہ کے ساتھ اگرچہ ان کا سلوک مشفقانہ ہے لیکن میر الطاف حسین، احمد حسین، رقیہ بیگم اور محمد جواد کی موجودگی میں ان کا لب و لہجہ نہ صرف تیگھا ہو جاتا ہے بلکہ گفتگو دل لگی 'مزاح' طنز و تنقید سے گزر کر مسخر کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو منکر و نظر کے اس پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ رجعت پسند معاشرہ 'فرسودگی و زوال' اور ذہنی پس ماندگی کی اس سطح تک پہنچ گیا ہے جسے دلائل کے ذریعے قائل کرنا ممکن نہیں ہے البتہ مذاق اڑا کر اس کی غیرت اور حمیت کو ضرور للکارا جاسکتا ہے اور مذہبی عقائد کے سلسلے میں تجسس کو بیدار کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عابد صاحب نے شیخ کرامت علی کے ذریعے مذہب کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں بھی یہ پہلو موجود ہے:

شیخ جی: سینے! قلب انسانی گونا گوں جذبات کی جلوہ گاہ ہے۔ کوئی

پتھر ہمارے دل میں خوشی پیدا کرتی ہے کوئی غم، کوئی نفرت،
 کوئی محبت لیکن ایک جذبہ ایسا ہے جو ہم رنگ و ہم گیر ہے۔
 یہ جب اُمڈتا ہے تو ہمارے سارے وجود پر زندگی کا بوجھ
 ہلکا ہو جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ساری کائنات بجلی کی
 لہر کی طرح ہمارے جسم و روح میں دوڑ گئی، بعض برگزیدہ ذاتیں
 اس برقی رو کا خزانہ بن جاتی ہیں اور عالم معنی اور عالم
 صورت میں شمعیں جلا دیتی ہیں جن کی روشنی میں انسان زندگی
 اور کائنات کو دیکھ اور سمجھ سکتا ہے ایسی ایک تہذیب روشن
 کی تھی رسول ہاشمیؐ نے جس کے نور سے دنیا تیرہ سو سال
 سے جگمگا رہی ہے لیکن شکل یہ ہے کہ ہم لوگوں نے اس نور کو
 دیکھنے کے بجائے ساری دنیا کی طرف سے آنکھیں بند کر لی ہیں۔
 چنانچہ شمع کے روشن کرنے والے کا مقصد کہ اس کی روشنی
 میں حیات اور کائنات کو دیکھا جائے فوت ہو گیا ہے۔

(پردہ غفلت - صفحہ ۱۴۴)

مذہب کے بارے میں یہ نیالات نہ صرف روایتی تصورات مختلف ہیں بلکہ اس
 کے ذریعے عقائد و فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔ مذہب کے علاوہ
 اس ڈرامے میں مشرق و مغرب کے حوالے سے پردے کے مروجہ رواج کو بھی تنقید کا موضوع
 بنایا ہے اور نفسیاتی پس منظر میں سانس بہو کے جھگڑاؤں کی نوعیت کو بھی واضح کرنے
 کی کوشش کی ہے۔

اس ڈرامے میں عابد صاحب نے محمد جواد کے حوالے سے جہاں دیہی مدارس
 کا عبرت ناک نقشہ پیش کیا ہے وہاں مشترکہ خاندان کی شکست و ریخت سے پیدا ہونے
 والے رشتوں کے بحران کو بھی نظر انداز نہیں کیا ہے جس کا سبب محض پیشوں کا اختلاف

اور گاؤں سے شہر کی طرف ہجرت ہی نہیں تھا بلکہ تعلیمی سیار نے بھی ذات برادری اور خاندان کے درمیان دیواریں کھڑی کر دی تھیں جس نے مساوی سطح کے دیگر افراد سے رشتے استوار کرنے کے لیے مجبور کر دیا تھا۔ سیدہ کا مدخلی کی طرف جھکاؤ اسی ضرورت کا حصہ تھا جس کی شخصیت میں نہ صرف علم و لیاقت، شرافت و روشن خیالی، انسانیت اور دردمندی کے جوہر موجود تھے بلکہ وہ سیاسی و سماجی آفت پر نئی ابھرتی ہوئی قوت کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس طرح یہ ڈرامہ رجعت پسند معاشرے کے فرسودہ رسم و رواج اور بے روح انکار و اقدار تک ہی محدود نہیں رہتا ہے بلکہ اپنے عہد کے عام سماجی مسائل، نئی نسل، نئے خیالات و تصورات اور نئی ابھرتی قوتوں کا احاطہ کر لیتا ہے جس کی وجہ سے پرودہ غفلت ہم عصر اردو ڈراموں میں ممتاز نظر آتا ہے۔

ڈاکٹر عابد حسین کے دوسرے ڈرامے "معدے کا مریض" کا موضوع اگرچہ بظاہر غیر ادبی نظر آتا ہے لیکن انسانی زندگی میں یہ مسئلہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے بلکہ اس کا احساس و ادراک اُس وقت ہوتا ہے جب افراد محفوظ پیشوں کی تلاش میں گاؤں، فطرت اور جہانی محنت سے رشتہ منقطع کر کے شہر اور دفتری نظام سے تعلق رکھنے والے پیشوں کے دائرے میں ایسر ہو جاتے ہیں اور امراض، ادویہ اور معالج اس کے گرد حلقہ بنا لیتے ہیں۔ عابد صاحب کو یہ نیا تعلیم یا انتہ اور ملازمت پیشہ طبقہ ایسے ہی مسائل میں گرفتار نظر آتا ہے جو نہ تو اپنی صحت کو ہی برقرار رکھ پاتا ہے اور نہ ہی اس کی آمدنی علاج کی کفیل ہو سکتی ہے۔ یہ ڈرامہ اسی کش مکش اور تلاش کا نتیجہ ہے جس کے ابتدائی دو مناظر، موضوع کے تعارف، معدے کے امراض، ذہنی و جسمانی تکالیف، حکیم، ڈاکٹر اور دید کے چکر، مختلف طریقہ علاج کی تعلیم اور اعتراضات کے تجنیے اور کش مکش پر مشتمل ہیں لیکن تیسرا اور آخری منظر بابو صاحب کے ذریعے فطری زندگی، سادہ غذا، جہانی محنت اور ورزش کے عملی نمونوں کو اس طرح سامنے لاتا ہے کہ ان کی افادیت کا احساس گہرا ہو جاتا ہے نیز انسان اور فطرت و محنت کے درمیان رشتے کو ناگزیر بنا دیتا ہے۔

عابد صاحب کے تیسرے ڈرامے "حساب اور روان" میں اگرچہ حسن و عشق کی

جانشینی موجود ہے لیکن بنیادی طور پر یہ معاملات حسن و عشق اور لذتِ ہجر و وصال سے بحث نہیں کرتا ہے بلکہ اس کے حوالے سے نئی اور پرانی نسل کے درمیان فکر و نظر کے اختلاف و کشمکش کو سامنے لاتا ہے۔

یوں تو ہر نئی نسل پرانی نسل سے اختلاف کرتی ہے۔ پرانی نسل کے لوگ نئی نسل کو نہ صرف اپنے علم و تجربے کے سانچوں میں ڈھالنا چاہتے ہیں بلکہ ان کے ذریعے اپنی ناکام حسرتوں، آرزوؤں اور خواہشوں کی تعبیر بھی چاہتے ہیں لیکن یہ ایسی مادی اعتبار سے نہیں ہیں کہ ایک نسل سے دوسری نسل کو براہِ راست منتقل کی جا سکیں اس لیے ہر نئی نسل اپنے علم و تجربے اور شاہدے کی روشنی میں اپنے مستقبل کی راہیں متعین کرتی ہے اور اپنے لیے پیشوں کا انتخاب کرتی ہے جو اکثر نئی اور پرانی نسل کے تعلقات کو ناخوش گوار موڑ رہا ہے۔ اس ڈرامے کا پہلا منظر اسی موضوع و کردار اور کشمکش کی نوعیت کے ابتدائی تعارف پر مشتمل ہے۔

واجد حسین کیل کو اپنی بیٹیِ نزہت اور اعلیٰ تعلیم یافتہ بھتیجے شاہد کے مابین محبت پر اگرچہ کوئی اعتراض نہیں ہے اور اس محبت کو بھوتا بھلتا دیکھنا بھی چاہتے ہیں لیکن وہ اس نوزائیدہ تعلیم یافتہ طبقے سے تعلق رکھتے ہیں جو سرکاری ملازمت اور وکالت کو ہی آمدنی کا محفوظ ذریعہ تصور کرتا لیکن اعلیٰ تعلیم اور قومی تحریک نے شاہد کے حواس و تخلیقی شعور کو اس حد تک بیدار کر دیا ہے کہ وہ خود اعتمادی کے ساتھ تخلیقی ادب، افسانہ نگاری وغیرہ کو اپنا پیشہ بنا سکتا ہے لیکنواجد حسین کو اس پیشے میں اپنی بیٹی کا مستقبل محفوظ نظر نہیں آتا ہے۔

دوسرے منظر میں یگتھی سلگنے کے بجائے مزید اُلجھ جاتی ہے۔ شاہد اس امید پر اپنے افسانوں کا پہلا مجموعہ لے کرواجد حسین کے پاس جاتا ہے کہ اس کی اشاعت اور اپنے نامِ انتساب دیکھ کر چچا جان خوش ہو جائیں گے اور شادی کی اجازت دے دیں گے لیکنواجد حسین کسی رد عمل کا اظہار نہیں کرتے۔ ایسی صورت میں صرف دو ہی راستے رہ جاتے ہیں۔ مصلحت آمیز سمجھوتہ یا بغاوت۔ اور شاہد نصرت کے اصرار پر اس سمجھوتے

کے لیے تیار بھی ہو جاتا ہے لیکن مصلحت آمیزی جہاں انا اور خودداری کو ٹھیس پہنچاتی ہے وہاں فریقِ ثنائی کو موقعِ پرستی اور تلونِ مزاجی کا احساس بھی دلاتی ہے جو شاہد کے کردار کو مشکوک بنا دیتی ہے۔ ایسی ہی فضا میں عابد صاحب نے بغاوت کے امکانات اور اس کے مثبت اور منفی پہلوؤں کو تیسرے منظر میں پیش کیا ہے۔

اس میں شک نہیں ہے کہ راہوں کے مسدود ہونے پر نوجوان محبت اکثر علمِ بغاوت بلند کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتی ہے اور شادی کے بعد یہ جذبہ انہیں جدوجہد کی ایسی راہوں کا مسافر بنا دیتا ہے جہاں کامیابیِ خالصین کی توقعات کی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے لیکن اس فتحِ مندی کے باوجود رشتوں کی ناخوش گوار شکست و رنجیت دل کے زخموں کو ہمیشہ تازہ رکھتی ہے۔ خود واجد حسین بھی بغاوت کے اس ذائقے سے واقف تھے۔ عابد صاحب نے ان ہی واقعات اور تجربے کو تدبیرِ منزل کا ذریعہ بنایا ہے لیکن اس کے لیے شعور کی رویا خود کلامی کا سہارا نہیں لیا ہے بلکہ خواب کو ذریعہ اظہار بنایا ہے جس میں واجد حسین اور ان کی مرحوم بیوی نگہت خوش گوار ماحول میں ماضی کی یادوں، محبت و بغاوت، جدوجہد اور کامیابی کو دہراتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن اس فتحِ مندی کے احساس کے باوجود ان دونوں کا ضمیر، شاہد اور نزہت کو اس طویل اور کٹھن راستے کا مسافر بنانا نہیں چاہتا ہے اسی لیے خواب میں نگہت واجد حسین کو کھجاتے ہوئے کہتی ہے:

”نگہت : واجد تم پہلے بھی مجھ سے اسی لیے ہارتے تھے کہ خود ہارنا چاہتے تھے اور اس وقت بھی تم نے اسی لیے ہارانی ہے کہ میں تمہارے ہی دل کی بات کہہ رہی ہوں۔ آواز میری ہے اور خیالات تمہارے ہیں۔ سنو! میں وہی چاہتی ہوں جو تم چاہتے ہو۔ دل کی گہرائی میں، خود پرستی، نا انصافی اور ضد کے پردوں کے اندر۔ جب شاہد آئے تو اس سے شفقت سے پیش آؤ اور نزہت کی نسبت اس سے منظور کر لو اُسے موقعِ دو کہ پہنچی

محبت کے سائے میں اپنی اُپچ سے بڑھے پھیلے اور پھیلے بھولے
 اپنی بیل آپ منڈھے چڑھائے۔ اپنی زندگی آپ بنائے۔ جسے
 تم اس کی خود رانی کہتے ہو، وہ اس کی خودداری اور خود اعتمادی
 ہے۔ اُسے برباد نہ کرو، ورنہ وہ برباد ہو جائے گا۔ جس شخص کو
 اپنے ارادے پر اپنی قوت پر اپنے آپ پر بھروسہ نہ رہے وہ
 جانوروں سے بھی بدتر ہے۔ اینٹ پتھر کے برابر ہے۔

(حساب اور رومان)

نئی نسل کی اُٹھان کو روکنا گویا قانونِ فطرت کا مقابلہ کرنا ہے جس میں عموماً
 کامیابی نہیں ملتی ہے لیکن یہ ناکامیابی پرانی نسل کے لیے ذلت کا باعث نہیں ہوتی ہے
 راجد حسین کو بھی جب یہ احساس ہو جاتا ہے کہ کامیابی کے لیے خودداری و خود اعتمادی اور
 کچھ کرنے کی خواہش ہی بنیادی حیثیت رکھتی ہے جس میں اگر محبت و رفاقت کی گرمی شامل
 ہو جائے تو اس قوت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے تو پھر شاہد اور زہمت کے درمیان کوئی
 دیوار حائل نہیں رہتی ہے لیکن اس قلبِ ماہیت کے باوجود عابد صاحب ادب اور ادیب
 کی ذمہ داریوں کو نظر انداز نہیں کرتے ہیں۔ سستی اور سلی شہرت، دولت اور عزت کی ہوس
 اگر فن اور فن کار کو نقصان پہنچاتی ہیں تو کیرنی، محویت و جذب، حق جوئی، حق گوئی، حق پرستی،
 حرارت اور بے باکی تخلیقی ادب کے حُسن اور روح کو نکھار دیتی ہے۔

اس ڈرامے میں عابد صاحب نے زمان و مکان اور تاثر کی وحدت کا بھی خیال رکھا ہے
 اور واقعات کو اس طرح ترتیب دیا ہے کہ معینہ قوت میں اپنی تکمیل کے مراحل طے کر لیتا ہے۔
 عابد صاحب کے ڈرامے جہاں ان کے فکری و فنی شعور کے آئینہ دار ہیں وہیں اس کے
 آئینے میں ۱۸۵۷ء کے بعد تین نسلوں کی ذہنی و جذباتی کیفیت، بدلتی ہوئی نفسیات اور افکار و اقدار
 کے تصادم اور متوسط طبقہ کے مسائل کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ ان کی زبان اور اسلوب اگرچہ سادہ
 سلیس اور شگفتہ ہے لیکن استدلال کی زیریں لہر ہر جگہ موجود رہتی ہے جو شدت تاثر کے ساتھ غور
 و فکر کے لیے مجبور کرتی ہے جس کی وجہ سے یہ اُردو ڈرامے کی زندہ روایت کا حصہ نظر
 آتے ہیں۔ ♦♦

ڈاکٹر ذاکر حسین بچوں کے ادیب کی حیثیت سے

تیجیل حسین خاں

بچوں کے لیے لکھنا بظاہر ایک آسان، لیکن اصلاً ایک نہایت دشوار عمل - ہمارے یہاں بچوں کے ادب کو وہ وقار اور اعتبار آج تک میسر نہیں آ سکا جو اسے ملنا تھا۔ مغرب میں بچوں کے لیے کئی لکھنے والے بڑے لکھنے والے سمجھے جاتے ہیں۔ ہمارے یہ صورت حال مختلف ہے۔ اکا دکا ادیبوں مثلاً محمد حسین آزاد، اقبال، امتیاز علی تاج، پریم چکرشن چندر، عصمت چغتائی کو چھوڑ کر بچوں کے لیے زیادہ تر لکھنے والے ادب میں کوئی اہم مرز حاصل نہیں کر سکے۔

البتہ ہندوستان میں جامعہ واحد ایسا ادارہ ہے جس نے بچوں کے ادب کی جہ سب سے پہلے شعوری کوشش کی۔ بچوں کے لیے ایک رسالہ پیام تعلیم شائع کیا۔ یہاں - معروف مصنفین نے بھی بچوں کے لیے کہانیاں، ڈرامے اور نظمیں وغیرہ لکھیں اور بچوں کے ادب میں قیمتی اضافے کیے بقول سید احتشام حسین :

”دوسری قسم کی کتابیں وہ تھیں جن کا مقصد بچوں کے لیے ادب ہیثیت کرنا تھا۔ کہیں کہیں یہ عام معلومات کی کتابیں اور نصاب کی کتابیں ایک ہی میں شامل ہوتی تھیں۔ لیکن تعلیمی اور نفعیاتی نقطہ نظر سے تجربہ جامعہ ملیہ کی تعلیم گاہ میں ہوا۔ یہاں مخصوص اصولوں کے ماتحت

خاص تعلیمی نصب العین کی روشنی میں بچوں کے ذہن کو کام میں لگانے،
ان کو قومی تعمیر کا جز بنانے کی کوشش کی گئی۔ فاضل، دیانت دار، ابناء و
محبت کے جذبے سے سرشار، اساتذہ کی نگرانی میں بچوں کے دل و دماغ
پر اثر انداز ہی کا عمل شروع کیا گیا یہی وجہ ہے کہ دوسرے اداروں
کے مقابلے میں جامعہ ملیہ کی نگرانی میں شائع ہونے والی کتا بوں کو
ادنیٰ سطح پر رکھنا پڑتا ہے۔

زندگی کے ہر شعبے کی طرح ڈاکٹر ذاکر حسین نے ادب اطفال میں کارہائے نمایاں
انجام دیے۔ انھوں نے بچوں کے لیے کہانیاں اور ڈرامے لکھے۔ انھوں نے اور دوسرے
مصنفین کی توجہ بھی اس جانب مبذول کرائی اور محبت بچوں کے لیے ایسا اعلیٰ درجے کا ادب
سامنے آیا جس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ انھوں نے اس کے رُخ کو بالکل نئی جانب موڑ دیا۔
رشید احمد صدیقی جامعہ ملیہ اسلامیہ کی کوششوں سے متعلق اپنے ایک مضمون میں
رقمطراز ہیں :

”جامعہ ملیہ میں ڈاکٹر صاحب اور ان کے ساتھیوں نے پہلے پہل بچوں کے
ادب پر باضابطہ توجہ کی اور ان کے لیے ایک نئے اسلوب کی بنیاد
رکھی اس اسلوب کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ سائنس اور فلسفے کے
مسائل کو بھی اسی طرح دلچسپ بنایا جائے جس طرح جنوں اور پریوں
کی کہانیاں ہوتی ہیں۔“

ڈاکٹر ذاکر حسین بچوں سے بڑی انسیت رکھتے تھے وہ سمجھی بچوں کا سپا ہے وہ اپنے
ہوں یا پرانے برابر خیال رکھتے تھے۔ اور شاید یہ بھی ایک وجہ ہے کہ انھوں نے بچوں کے
ادب کی جانب خصوصی توجہ کی۔ اس سے قبل ہندوستان میں بچوں کے ادب کی بڑی کمی تھی۔
بچوں کی کتابیں چھپتی ضرور تھیں مگر بہت ہی خراب حالت میں ہوتی تھیں۔ نہ تو انداز بیان دلچسپ
ہوتا تھا اور نہ ہی موضوعات اچھے ہوا کرتے تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس خراب حالت کو سدھارنے
کی بھرپور کوشش کی۔ عبداللطیف اعظمی فرماتے ہیں :

”ذاکر صاحب اور ان کے ساتھیوں نے بڑوں اور چھوٹوں کے لیے اُردو میں خود بھی بہت سی کتابیں لکھیں اور دوسروں سے بھی لکھوائیں۔ اس کی وجہ سے اُردو کی ترقی میں جامو کا بہت بڑا حصہ ہے۔ جب جامو اکتوبر ۱۹۲۰ء میں قائم کی گئی تھی، اس وقت بچوں کے لیے اُردو میں ابھی کتابیں بہت کم تھیں اور جس قدر تھیں وہ دیکھنے میں بہت اچھی نہیں تھیں۔ ذاکر صاحب کی کوششوں سے بچوں کے لیے بہت اچھی کتابیں لکھی گئیں اور بہت خوبصورت پھپھوئی گئیں ایسی خوبصورت کہ بچے صرف کتاب دیکھ کر ہی ان کو خریدنے اور پڑھنے کے لیے بے چین ہو جائیں۔“

ذاکر صاحب نے بچوں کے لیے کہانیاں اور ڈرامے لکھے ان کی تعداد بہت زیادہ نہیں ہے لیکن اس میں انھوں نے اپنے قلم کے وہ جادو جگائے ہیں جن کا جواب نہیں۔ وہ اپنی کہانیوں میں سچائی، ایمان داری، خلوص، دوستی اور تہذیبی اقدار کو ابھارتے ہیں۔ ان کی مشہور و معروف کہانیاں ابو خاں کی بھری، کچھو اور خرگوش اور مرغی، امیر جلی وغیرہ ہیں۔ ان کی یہ کہانیاں رسالہ پیامِ تعلیم میں ان کی بیٹی رقیہ ریحانہ کے نام سے شائع ہوئیں جن کا کسئی میں ہی انتقال ہو گیا تھا۔ ذاکر صاحب انھیں بہت چاہتے تھے اس لیے ان کی موت سے ان کے دل و دماغ کو بڑا گہرا صدمہ پہنچا۔ ان کہانیوں سے متعلق خود ذاکر صاحب ابو خاں کی بھری اور چودہ کہانیاں کے مجموعے میں رقمطراز ہیں :

”یہ کہانیاں بہت دن ہوئے، رقیہ ریحانہ کے نام سے شائع ہو چکی ہیں۔ مجھے انہی نے سنائی تھیں اور یہ کہہ کر سنائی تھیں کہ کہیں پڑھی ہیں یا کسی سے سنی ہیں، مگر یہ یاد نہیں کہ کب اور کہاں۔ میں نے ان سے پانی تھیں اس لیے انہی کے نام سے پہلے شائع کیں۔ پھر رقیہ ریحانہ ہمیشہ کو نصرت ہو گئیں اور میں یہ بھی نہ پوچھ پایا کہ میں نے جس طرح ان کی کہانیوں کو لکھا ہے وہ انھیں پسند بھی ہے یا نہیں۔ لیکن لکھی

چونکہ میرے ہاتھ سے گئی تھیں اور لوگ اسے جانتے ہیں اس لیے اب انھیں اپنے ہی نام سے شائع کرتا ہوں۔“

’ابو خاں کی بھری‘ ان کی مشہور ترین کہانیوں میں سے ایک ہے اس میں انھوں نے آزادی کی خواہش اور طلب کو دکھایا ہے کہ کس طرح ایک بھری جسے یہ معلوم ہے کہ اگر وہ پہاڑ پر جائے گی تو بھڑیا اسے کھا جائے گا، آزادی کی تڑپ اور خواہش میں خوف اور مصلحت کو پس پشت ڈال دیتی ہے اور پہاڑی پر چلی جاتی ہے، جہاں وہ بعد میں بھیڑیے سے لڑتے ہوئے شہید ہو جاتی ہے۔ ذاکر صاحب نے اس کہانی کو استعاراتی انداز میں لکھا ہے۔ اس کہانی کی زبان لا جواب ہے۔ انداز بیان بھی موثر ہے۔ اس کہانی میں آزادی کی لگن اور اس کا حصول ایک بھری کے توسط سے دکھایا گیا ہے۔ آزادی ایک ایسا جذبہ ہے جو کہ ہر فرد بشر کے دل میں جاگزیں ہوتا ہے اور اس کو حاصل کرنے کے لیے اسے بڑی جدوجہد کرنی پڑتی ہے اور قربانی بھی دینی پڑتی ہے۔ کہانی کے آغاز سے ہی دلچسپی کا عنصر پیدا ہو جاتا ہے اور کہانی پوری پڑھے بغیر چھوڑنے کو دل نہیں چاہتا۔ کہانی میں دلچسپی کا عنصر سب سے ضروری چیز ہے۔ اگر آٹا ہٹ پیدا ہو جائے تو وہ کہانی کسی کو متاثر نہیں کرتی۔ لیکن اس کہانی میں دل چسپی اور تجسس شروع سے آخر تک موجود ہے۔ کہانی کا آغاز ذاکر صاحب نے بہت سادہ بیانیہ انداز میں کیا ہے:

”الموڑہ میں ایک بڑے میاں رہتے تھے ان کا نام تھا ابو خاں۔ انھیں بھریاں پالنے کا بہت شوق تھا۔ اکیلے آدمی تھے بس ایک دو بھریاں رکھتے دن بھر انھیں چراتے پھرتے۔ ان کے عجیب عجیب نام رکھتے کسی کا ککو، کسی کا منگلیا، کسی کا گوجری، کسی کا حکلیہ۔ ان سے نہ جانے کیا کیا باتیں کرتے رہتے اور شام کے وقت بھریوں کو لاکر گھر میں باندھ دیتے۔ الموڑہ پہاڑی جگہ ہے اس لیے ابو خاں کی بھریاں بھی پہاڑی نسل کی ہوتی تھیں۔“

اس اقتباس میں کئی باتیں آگئی ہیں۔ ابو خاں کے علاوہ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ الموڑہ

ایک پہاڑی جگہ ہے پھر یہ کہ وہاں بحریوں کی نسل موجود ہے۔ ان کے نام بہت دلچسپ رکھے جاتے ہیں۔ یہ سارا بیان بے ساختہ محسوس ہوتا ہے۔ ایسا نہیں لگتا کہ ان معلومات کو زبردستی ٹھونس گیا ہے۔ زبان بھی ایسی اختیار کی گئی ہے کہ بچے اُسے آسانی سے سمجھ جائیں۔ ابوالخاں کے لیے لفظ ”بڑے میاں“ سے یہ تہ چل جاتا ہے کہ ابوالخاں ایک بوڑھے آدمی ہیں۔ ڈاکر صاحب نے یہ کہانی آزادی کی جدوجہد کے دوران لکھی تھی۔ اس لیے اس میں آزادی کی خواہش اور لگن پر زور دیا گیا ہے :

”چاندنی پہاڑ پر پہنچی تو اس کی خوشی کا کیا پوچھنا تھا، پہاڑ پر پڑا اس نے پہلے بھی دیکھے تھے لیکن آج ان کا اور ہی رنگ تھا۔ اسے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ سب کے سب کھڑے ہوئے اسے مبارکباد دے رہے ہیں کہ پھر ہم میں آئی۔ ادھر ادھر بیوتی کے بھول سارے کھلکھلا کھلکھلا کر ہنس رہے تھے لیکن ادنیٰ ادنیٰ گھاس گلے مل رہی تھی۔ معلوم ہوتا تھا کہ سارا پہاڑ مارے خوشی کے مسکرا رہا ہے اور اپنی پٹھری ہوئی بچی کے داپس آنے پر پھولا نہیں سکتا۔ چاندنی کی خوشی کا حال کوئی کیا بتائے نہ چاروں طرف کانٹوں کی بارڑھ، نہ کھوٹا، نہ رسی اور چارا ! وہ بڑی بوٹیاں کہ ابوالخاں غریب باوجود اپنی ساری محبت اور شفقت کے نہ لاسکتے تھے۔“

اس اقتباس میں چاندنی کے جذبات اور احساسات کو کتنے اچھے لفظوں میں بیان کیا گیا ہے۔ آزادی ملنے کا جو چاندنی پر رد عمل ہوتا ہے یعنی اپنی خواہش کی تکمیل اس کو آزادی کی جو خوشی بخشی ہے، ڈاکر صاحب نے اسے بڑے ہی اچھے انداز میں بیان کیا ہے۔ یہ سارا بیان کہیں بھی غیر فطری نہیں لگتا۔ چاندنی کو یہ معلوم ہے کہ جس آزادی کو اس نے اتنی مشکلوں سے پایا ہے وہ صرف چند لمحوں کی ہے کیوں کہ بھڑیا کسی بھی وقت قلمہ اجل بنا سکتا ہے۔ لیکن وہ پھر بھی سرشار ہے۔ جہاں انھوں نے اس کی سرشاری کی کیفیت کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ اُبھارا ہے وہیں چاندنی اور بھڑیے کی لڑائی کے اس منظر کو بھی بہت اچھی

طرح سے اور عمدہ پیرائے میں بیان کیا ہے کہ پڑھنے والے کے دل پر ایک خاص اثر ہوتا ہے۔ چاندنی بھڑیے کے مقابلے میں کمزور اور ناتواں ہے لیکن وہ بھڑیے کا بھرپور مقابلہ کرتی ہے۔ اس سے خوف نہیں کھاتی۔ چاندنی کے تہید ہونے کا منظر بھی ذکر صاحب نے اس طرح ترتیب دیا ہے کہ سارا منظر آنکھوں کے سامنے گھوم جاتا ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی شہادت متاثر کر جاتی ہے اور اس کے دل میں بھی یہ جذبہ پروان چڑھنے لگتا ہے کہ آزادی ایک نعمت ہے اور اسے حاصل کرنا چاہیے خواہ کسی بھی قیمت پر ملے۔ چاندنی کی شہادت کا منظر دیکھیے :

”ستارے ایک ایک کر کے غائب ہو گئے۔ چاندنی نے آخری وقت میں اپنا زور دوگنا کر دیا۔ بھڑیا بھی تنگ آگیا تھا کہ دور سے ایک روشنی سی دکھائی دی۔ ایک مرغ نے کہیں بانگ دی۔ نیچے بستی میں مسجد سے اذان کی آواز آئی۔ چاندنی نے دل میں کہا اللہ تیرا شکر ہے۔ میں نے اپنے بس بھر مقابلہ کیا اب تیری مرضی۔ موزن آخری دفعہ اللہ اکبر کہہ رہا تھا کہ چاندنی بے دم زمین پر گر پڑی۔ اس کا سفید بالوں کا لباس خون سے بالکل سرخ تھا۔ بھڑیے نے اُسے دبوچ لیا اور کھا گیا۔“

اسلوب احمد انصاری اس کہانی کے متعلق فرماتے ہیں :

”چاندنی کی یہ کہانی دراصل آزادی کی لگن اور اس کے حصول کی طلب کا ایک استعارہ ہے۔ چاندنی آزادی کی نلمیری ہے جس کے گلے میں خطرے کی گھنٹی لٹکی ہوئی ہے اس درجہ مسکورتی ہے کہ وہ اپنے آرام اور خواب و خواہ کی فراوانی اور ہر چیز کو اس پر قربان کر دینے میں کسی تاامل اور تذبذب کو راہ نہیں دیتی۔ دراصل بکری کی یہ کہانی فی نفسہ اتنی اہم نہیں جتنی اس حقیقت کی ترجمانی کہ آزادی کتنی حسین اور دل موہ لینے والی شے ہے۔“

ذکر صاحب کی دوسری مشہور کہانی ”عقاب“ ہے۔ اس کہانی میں بھی انھوں نے آزادی

کے جذبے کو استغراقی انداز میں پیش کیا ہے۔ کہانی یوں ہے کہ ایک عقاب ایک مرتبہ شکار کی غرض سے نکلتا ہے۔ راہ میں اسے ایک بلی کا بچہ مل جاتا ہے وہ اٹھا کر اسے گھونسلے میں لے آتا ہے اور اسے بڑی محبت سے رکھتا ہے اسے منو کا نام دیتا ہے۔ ہر وقت منو کا بے حد خیال رکھتا ہے اپنے شکار میں سے وہ منو کو کھلاتا تھا اور ہر وقت اس کو شش میں رہتا تھا کہ کسی طرح وہ منو کو کوہِ ودشت کی نصفا کا آشنا بنائے۔ مگر منو وہاں کی کھلی ہوا سے خوش نہیں رہتی کیونکہ اس کے دل میں انسانوں کے بیچ رہنے کی خواہش ہے۔ اسے گھروں کی دودھ بالائی یاد آتی ہے۔ وہ پہاڑ کے کھلے ماحول میں گھبرانے لگتی ہے۔ عقاب اسے بہت سمجھاتا ہے اور کہتا ہے:

..... "کیا تیرا جی اب یہاں نہیں لگتا؟ منو، دیکھ تو سہی، ہماری زندگی کیسے مزے سے کتنی ہے یہاں اوپر رہتے ہیں آدمیوں اور ان کی ساری گندگیوں سے دور صاف ہوا اور سورج کو گرانے والی روشنی۔ میری آنکھیں دیکھ، ان میں سورج کی ساری گرمی چھپی ہے۔ میرے پردیکھ، جی کہتا ہے کہ ایک دنو مارے سنسار کو ان پر لے آؤں۔ آ، ان پر بیٹھ جا، تجھے ساری دنیا کی سیر کراؤں، سمندر دکھلاؤں جس کی نہ تنہا نہ چھوڑ۔ پہاڑوں کے سروں پر برف کے تاج دکھلاؤں اور کہے تو سحر کی تپتی ہوئی ریت کا نظارہ کراؤں۔"

ذاکر صاحب نے یہاں کتنے موثر انداز میں عقاب کے خیالات سے پردہ اٹھایا ہے۔ عقاب منو کو بے حد چاہتا ہے وہ اسے اونچے نیچے سمجھاتا ہے پہاڑ پر رہنے والے جانوروں اور آدمیوں کا موازنہ کرتا ہے۔ اس کے علاوہ پہاڑ کی تازہ صاف اور کھلی ہوا کا بھی حوالہ دیتا ہے لیکن منو کسی طرح نہیں مانتی کیونکہ منو بستی والوں کے بیچ رہنا چاہتی تھی اور اس کی فطری طلب بھی یہی تھی۔ عقاب کو اس طرح جواب دیتی ہے:

"یہ نام کہانی کسی اور کو سنناؤ، میں تو یہ جانتی ہوں بس اگر یہاں رہوں گی تو جان سے جاؤں گی۔ تمھاری اس بلندی پر نہ جینے کا مزہ نہ مرنے کا، میرا جی نہیں لگتا مجھے یہاں ڈر لگتا ہے، جگر آتا ہے،"

دل دھڑکتا ہے۔ نہ یہاں کوئی ہے جس سے کھیلوں۔ نہ دودھ کی ہنڈیا،
 نہ گرم گرم چولہا۔ تم مجھے دے ہی کیا سکتے ہو۔ مجھے نہ جھرا دیکار ہے نہ
 برفستان۔ اور تمھارے اتھاہ سمندر کے نظارے سے کہیں زیادہ دلچسپ
 دودھ کی بالائی کی چکنا ہٹ اچھی لگتی ہے۔ تمھارے سہارے اڑوں تو
 چکر کھا کر گردوں۔ خود اپنے پر نہیں۔ مجھے تو نیچے وادی میں پہنچا دو، پس
 وادی میں پہنچا دو۔“

عقاب متو کی باتوں سے لاجواب ہو جاتا ہے اور متو کو انسانوں کے درمیان وادی
 میں چھوڑ آتا ہے مگر وہ متو سے محبت کے باعث روزانہ اسے دیکھنے کے لیے وادی میں جاتا
 ہے۔ ایک دن اسے قید کر لیا جاتا ہے۔ عقاب کو وہاں اچھا نہیں لگتا۔ اسے اپنا مسکن
 اپنا ماحول اور اپنا وطن یاد آتا ہے اور وہ وہاں سے بھاگ جانا چاہتا ہے۔ ایک دن وہ اپنے
 آپ کو آزاد کرالیتا ہے اور غلامی کی زنجیروں کو توڑ کر اڑ جاتا ہے:

”خدا کا شکر ہے۔ پھر آہنچا اپنے وطن میں پھر پایا اپنا دس، تو اکیلا

ہی رہنے کو بنا ہے بس اکیلا ہی رہ۔ تیرے ساتھ ہیں تو یہی ستارے
 اور یہی چٹانیں، یہی چاند، سورج جو اپنا اپنا کام کرتے ہیں اور کسی اور

کے کام میں دخل نہیں دیتے۔“

”کچھ اور خرگوش“ بھی سبق آموز کہانی ہے۔ اس میں ڈاکر صاحب نے بتانے کی
 کوشش کی ہے کہ انسان کا عمل ہی اسے دنیا میں سُرخرود کرتا ہے۔ اس لیے عمل سب سے بڑی
 چیز ہے۔ اور عمل کے ساتھ کچھ فرائض بھی ہیں۔ ہر حیوان کی دنیا مختلف ہوتی ہے جو کام انسان
 کر سکتا ہے وہ جانور نہیں کر سکتا اور جو جانور کر سکتے ہیں وہ انسان کے بس کی بات نہیں۔
 جانوروں میں بھی سب کی دنیا میں الگ الگ ہوتی ہیں۔ کوئی پانی میں تیر سکتا ہے تو کوئی
 زمین پر دوڑ نہیں سکتا۔ اس لیے کسی کو بھی اپنے اوپر غرور نہیں کرنا چاہیے۔ جب دوڑ شروع
 ہوتی ہے تو خرگوش کے ساتھ ایک سانپ پیش آتا ہے اور وہ لقمہ اجل بن جاتا ہے۔ خرگوش
 کا انجام دیکھیے:

”یکایک کیا ہوا پلایا کے نگڑا کو چھونے سے ہی پہلے خرگوش نے اپنی سمت بالکل بدل دی۔ کچھ اچھلایا بھی اپنے پوئلے منہ سے ”یہ نہیں بدی ہے سیدھے راستے پر چلو نہیں تو میں کھڑا ہو جاتا ہوں۔ ساری دوڑ رہ جائے گی۔“ منہ میں دانت نہیں، پیٹ میں سانس نہیں۔ ویسے بھی انھوں نے جو کہا وہ کسی کی سمجھ میں نہیں آیا۔ مگر اس وقت تو خرگوش کچھ بھی سن نہیں سکتا تھا۔ اس نے تو منظور میاں کا تسکاری کتا، رامپور کتا پلایا پر آتے دیکھ لیا تھا۔ اس کی تو ساری زندگی سمٹ کر اُس کے پیروں میں لگی تھی۔ جان بچانے کے لیے کبھی ادھر بھاگتا کبھی اُدھر بھاگتا ایک بیڑ کی جڑ میں جھپکا۔ کتا زمین سونگھتا ہوا وہاں بھی پہنچا۔ خرگوش نے ایک بڑی چھلانگ ماری جیسے ہرن چھلانگے مگر کتے نے اُسے ہوا ہی میں گپک لیا اور کچھ اس طرح اُچھالا کہ یہ ہوا میں کوئی گزبھر اور اچھل گیا۔ کتے نے پھر ہوا میں گپک لیا، پھر زمین پر چھوڑ دیا۔ خرگوش نے جو ادھر مرا ہو چکا تھا ایک بار پھر دوڑنے کی کوشش کی۔ اس بار کتے نے بالکل جھنجھوڑ ڈالا۔ کچھ پیچھے منظور میاں آہی رہے تھے کندھے پر رومال پڑا تھا اس کے کونے میں رشید آباد کا بنا ہوا ایک بڑا سا چاقو بندھا تھا۔ انھوں نے چاقو کھولا اور خرگوش کو، کہ ابھی اس میں زندگی کی رتی باقی تھی، حلال کر ڈالا۔“

ذکر صاحب نے اس کہانی میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے وہ بے مثال ہے۔ کچھ بڑے خرگوش کے اس دردناک انجام کا بڑا گہرا اثر پڑتا ہے۔ کچھ اپنے جی کا بوجھ ہلکا کرتا ہے اور اپنے آپ کو تصور وار گردانتا ہے۔ اس ضمن میں یہ دیکھیے :

”ہر جیو کا سنسار الگ الگ ہوتا ہے۔ ہمارا سنسار الگ۔ خرگوش کا سنسار الگ۔ ایک کے لیے جو مہتو کی چیز ہے دوسرے کے لیے اس کا کوئی مولیہ نہیں۔ ہم زمین پر بھاگ نہیں سکتے تو وہ مرنے والا پتھر بھی

تو پانی میں نہیں تیر سکتا تھا۔ کسی کو کچھ ملا ہے، کسی کو کچھ۔ اور کسی کا کچھ
 کر تو یہ ہے، کسی کا کچھ۔ سب اپنا اپنا کر تو یہ پورا کریں تو اس میں الیٹور کی
 مرضی پوری ہوتی ہے اس مرضی کو جاننا پہچاننا اور اس کے سامنے
 سر جھکانا ہی جیون کا افس ہے۔ یہی دھرم ہے، یہی سیتہ ہے، یہی آند
 ہے، یہی موش ہے۔ یہ جان پہچان، یہ گردن جھکانا ہر ایک کا اپنے
 اپنے رنگ میں ہوتا ہے۔ اپنی پہچان کو دوسرے کی پہچان سے ناپنا
 اپنے گردن کو جھکانے کو دوسرے کے جھکاؤ سے کرنا، دوسرے کے کر تو
 کو اپنے کر تو کا ترازو بنانا، یہ سب بھول ہے، بڑی بھول ہے، اور ہم سے
 یہی بھول ہوئی ہے۔

ذاکر صاحب کی کچھ کہانیاں جیسے 'سیدہ کی ماں'، 'جولام اور دنیا'، 'چھو'، 'انرھا گھوڑا'،
 'آخری قدم'، 'سچی محبت'، 'ماں'، 'بے کاری'، 'پوری جو کرٹھائی سے نکل بھاگی'، 'مرغی کا نرالا بچہ'،
 'اسی سے ٹھنڈا اسی سے گرم' اور 'اؤ گھر گھر کھیلیں' بھی ہیں۔ یہ ساری کہانیاں انسانی جذبات
 کی عکاس ہیں۔ ان کی فضا میں کچھ قدروں کا عکس نمایاں ہے مثلاً اپنا بن، ہمدردی اور ایثار
 کرداروں میں سادگی، بے ساختگی اور باہمی اعتماد نمایاں ہے۔

ذاکر صاحب کی تمام کہانیوں میں کردار نگاری پر توجہ بہت واضح ہے وہ تصورات
 کو انخاص پر غائب نہیں آنے دیتے۔ انھوں نے اخلاقی تعلیم اس طرح سے دی ہے کہ وہ
 نصیحت نہیں معلوم ہوتی۔

ذاکر صاحب نے کہانیوں کے علاوہ ڈرامے بھی پتوں کے لیے لکھے۔ ہندوستان میں
 ڈرامے کی تاریخ گہرے بہت پرانی ہے اس کا رشتہ دیدوں سے جوڑا جاتا ہے لیکن پتوں کے
 ادب میں ڈرامے کی تاریخ پُرانی نہیں ہے اور ڈرامے کی وساطت سے پتوں کی ذہنی نشوونما
 کا خیال بہت دیر سے مقبول ہوا اور اس کی ضرورت اور اہمیت پر جامہ کے استاد نے
 خصوصی توجہ کی۔ یہاں پتوں کے لیے بہت سے ڈرامے لکھے گئے۔ ان میں ڈاکٹر ذاکر حسین،
 ڈاکٹر سید عابد حسین، عبدالغفار مدہولی اور پروفیسر محمد نجیب جیسے لوگ شامل ہیں۔ انھوں نے

بچوں کے لیے ایسے ڈرامے لکھے تھیں آسانی سے اسٹیج کیا جاسکے۔ پروفیسر اکبر رحمانی اس ضمن میں کہتے ہیں :

”بچوں کے ڈراموں کے معاملے میں جامعہ ملیہ دہلی نے ہمیشہ قدمی کی ڈاکٹر زاکر حسین اور ڈاکٹر عابد حسین جیسے اہل علم اور ماہرین تعلیم نے خود ڈرامے لکھے اور ان کے اسٹیج کرنے میں خصوصی دلچسپی لی۔“

ڈاکٹر صاحب نے ایک ڈراما ”دیانت“ کے عنوان سے لکھا۔ یہ جامعہ کے یوم تاسیس کے موقع پر ۱۹۳۱ء میں لکھا گیا اور اسٹیج بھی کیا گیا۔ اس ڈرامے کا پلاٹ ایک کہانی سے ماخوذ ہے اور چونکہ یہ ڈراما اسٹیج کیا گیا اس لیے اس میں جو سبق بچوں کو دیا گیا ہے وہ کہانی کے ساتھ اچھی طرح گتھا ہوا ہے۔ اس ڈرامے میں جو کہانی بیان کی گئی ہے وہ ایک دیانت دار اور غریب لکڑہارے کی ہے جو کہ غریب ہونے کے باوجود اپنے ایمان پر قائم ہے اور بے ایمانی سے گریز کرتا ہے اس میں ایک بونے کا کردار بھی ہے جو اس کی کلبھاری کو چھپا لیتا ہے اور پھر اسے سونے اور چاندی کی کلبھاریاں دکھاتا ہے لیکن وہ غریب لالچ میں نہیں آتا اور ان دونوں کلبھاریوں کو لینے سے انکار کر دیتا ہے جب بونا اس کی لوسے کی کلبھاری دکھاتا ہے تو وہ فوراً لپک کر اسے لے لیتا ہے اس کی ایذا داری سے بونا بہت متاثر ہوتا ہے اور اس سے کہتا ہے :

”مُر : میاں گھسیٹا ! تم وہ چیز ہو جو آج کل بہت کم دیکھنے میں آتی ہے
یعنی ایک ایمان دار اور دیانت دار آدمی جو سونے چاندی پر اپنا
ایمان نہیں بیچتا۔ اچھا لو! اپنی کلبھاری لو۔ یہ تمہیں مبارک
اور میری طرف سے یہ سونے چاندی کی کلبھاری بھی لو۔ یہ میرے
ساتھی بالشتیوں نے بنائی ہیں۔ ذرا دھست کی خوبی دیکھو،
بنانے والوں کے ہاتھ کی صفائی دیکھو، انھیں رکھو، میری
نشانی ہیں۔“

اس کے برخلاف ”ظالم جنگ“ جو کہ امیر اور دولت مند انسان ہے وہ اتنی جلدی

پنے ایمان سے منکر ہو جاتا ہے حُر اُس کا بھی امتحان لیتا ہے لیکن ظالم جنگ امتحان میں کام ہو جاتا ہے۔ جب ظالم جنگ کو اس کی اصلی تلوار دکھائی جاتی ہے تو وہ مکر جاتا ہے۔ حُر اور نواب کی بات چیت کو ذکر صاحب نے بڑے اچھے انداز میں بیان کیا ہے:

"حُر: (نواب کی اصلی تلوار لاکر) اور حضور ایک تلوار یہ بھی ملی تھی۔ نواب کی ہے۔"

نواب: نہیں جی۔ یہ میری نہیں ہے میں تو سونے چاندی ہی کی تلواں رکھتا ہوں۔

(حقارت سے) یہ میری نہیں ہے کسی نوکر چاکر کی پڑی رہ گئی ہوگی۔

ڈراما دیانت: میں ایک کہانی کے توسط سے ذکر صاحب نے دیانت اور ایمانداری کا سبق دیا ہے اور ساتھ ہی دونوں کرداروں کا انجام بھی دکھایا ہے کہ کس طرح ظالم جنگ جیسا بے ایمان آدمی مارا جاتا ہے اور دیانت دار آدمی باعزت زندگی گزارتا ہے۔ ڈرامے کا خاتمہ بہت اثر انگیز ہے:

حُر: بس، بس کوئی بات نہیں۔ اب اس کا ذکر ہی کیا۔ آپ کی رعایا اور ہم سب جنگل کے ہاشی آپ کی واپسی پر جشن منائیں گے شکریہ ادا کیجیے تو اس غریب لکڑہارے کا اس دیانت دار اور ایمان دار آدمی کا کہ اگر یہ اتنا دیانت دار اور کھرا نہ ہوتا تو شاید یہاں کچھ دن اور ظالم جنگ کا دور دورہ رہتا مگر اب مجھے اجازت دیجیے۔

(گاتا ہوا باہر جاتا ہے)

تم اسے خود پرستو/ طبیعت کے بندو/ ہوں اور لالچ کو دل سے نکالو/ اور ایک چیز ہے جس کا سب دھیان رکھو/ دیانت، دیانت، دیانت، دیانت۔

ڈراما کھٹا سونا: بھی ایمان داری کے موضوع پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان

مکالے، منظر کشی اور کردار نگاری میں بچوں کی نفسیات کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ ڈراما کھولنا سونا کے مرکزی کرداروں میں سریندر، بمل چند اور چندر کانت ہیں۔ چندر کانت ایک کم عمر لڑکا ہے جو لاپٹے کے باعث ان دونوں لوگوں سے دھوکہ کھاتا ہے اور سونا خرید لیتا ہے۔ لیکن ڈرامے کے اختتام پر پولیس کانسٹیبل چندر کانت سے کہتا ہے :

”کانسٹیبل : تم ابھی بچے ہو۔ اس لیے چھوڑ دیتا ہوں۔ اب کبھی کسی کے ساتھ بے ایمانی نہ کرنا۔ دیکھا ذرا سا بے ایمانی کی کیا سزا ملی، چور نے اٹا کھیں چور بنا دیا۔“

اس ڈرامے میں ڈاکر صاحب نے بچوں کو ایمان داری اور دیانت کا سبق اس طرح دیا ہے کہ وہ واعظ اور ناصح معلوم نہیں ہوتے۔ وہ بچوں کی نفسیات، بچوں کے مصمصواتہ خیال، بچوں کی تخلیقی زرخیزی، بچوں کی سادہ منکری کو اس طرح بروئے کار لاتے ہیں کہ زندگی کی پیچیدہ حقیقتیں بھی بادی النظر میں سہل دکھائی دیتی ہیں۔ پھر سب سے بڑی بات ڈاکر صاحب کا ذخیرہ الفاظ، اسلوب بیان اور کھائی اظہار کے عناصر پر ان کی غیر معمولی گرفت ہے۔ ڈاکر صاحب کی تخلیقیت کہیں بھی بوجھل اور بچوں کے تجربے سے غیر ہم آہنگ نہیں ہونے پاتی۔ بچوں کے ادیب کی حیثیت یہی ان کا سب سے اہم امتیاز ہے۔ ♦♦

حواشی

- ۱- افکار و مسائل، احتشام حسین، ص ۱۴۳
- ۲- گیلیلی گیلیلی (پیش لفظ)، رشید احمد صدیقی، از المہر پرویز، ص ۴
- ۳- تیسرے دانشور، ڈاکٹر ذاکر حسین، عبداللطیف اعظمی، ص ۳۶
- ۴- البوخال کی بکری اور چودہ کہانیاں (انتساب) ذاکر حسین، ۵ فروری ۱۹۶۳ء
- ۵- ایضاً، ص ۱۰ تا ۹
- ۶- ایضاً، ص ۱۶
- ۷- ایضاً، ص ۲۰

- ۸۔ ابو خال کی بحری اور چودہ کہانیاں، اسلوب احمد انصاری، اردو ادب، ڈاکٹر نمبر، ص ۱۲ تا ۱۳، ۱۹۶۹ء
- ۹۔ ابو خال کی بحری اور چودہ کہانیاں، ڈاکٹر حسین، ص ۲۸ تا ۲۹
- ۱۰۔ ایضاً، ص ۳۰
- ۱۱۔ ایضاً، ص ۳۴
- ۱۲۔ کچھو اور خرگوش، از ڈاکٹر حسین، ص ۶۸ تا ۶۹
- ۱۳۔ ایضاً، صفحہ ۷۰ تا ۷۱
- ۱۴۔ اردو میں ادب اطفال ایک جائزہ، مولف، اکبر رحمانی، ص ۸۶
- ۱۵۔ دیانت، ڈاکٹر ڈاکٹر حسین، ص ۱۰ تا ۱۱
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۱۴ تا ۱۵
- ۱۷۔ ایضاً، ص ۲۱
- ۱۸۔ اردو ادب اطفال کے سمار: خوشحال زیدی، بار اول جنوری ۱۹۹۳ء، ص ۹۳

ضروری اطلاع

تبصرے کے لیے کتابوں کا انتخاب ادارہ خود کرتا ہے۔
قارئین اور کرم فرماؤں سے گزارش ہے کہ وہ تبصرے کے لیے
کتابیں یا اُن پر تبصرے ارسال کرنے کی زحمت نہ اٹھائیں۔

پانچویں جہت سے رہائی

رضی عابدی / ترجمہ: محمد عامر

دن کو بھی شمار کیا جائے تو آگے سمندر ہے، انتظار حسین کا پانچواں ناول ہے۔ اپنے پہلے ناول چاند گرہن سے بستی تک، وہ جہانِ زمان و مکاں سے ماورا پانچویں جہت کے متلاشی رہے ہیں۔ "نامعلوم" میں اسی جست نے اُن کے فکشن کو رومانوی سحر سے ہمکنار کرتے ہوئے اُس پرناستلیا اور فراریت کے الزامات بھی عائد کرائے۔ انتہائی حقیقت پسندانہ تصنیف دن کے بعد آگے سمندر ہے، فینٹسی Fantasy سے آمیزش کیے بغیر حقیقت سے نبرد آزما ہونے کی ایک اور کاوش ہے۔ اگرچہ اس ناول میں بھی وہ "نامعلوم" میں جست لگاتا ہے۔ تاہم، اصل مقصد روزمرہ زندگی کے مسائل کا تجزیہ و تفہیم ہی رہتا ہے۔ یہاں اس کا موضوع وہ حقیقت ہے جو اذیت اور پریشانی جنم دینے والا وجود رکھتی ہے۔ لیکن وہ زندگی کی پُر اسراریت کو ایک فاصلے پر رکھتا ہے، جیسا کہ ناول کے عنوان آگے سمندر ہے سے عیاں ہے۔ امید کا خاتمہ یا بے پناہ امکانات کا سلسلہ — اس کا مطلب کچھ بھی ہو سکتا ہے۔ یہ ابدیت ہے یا یہ زندگی کی تباہ کن طاقتوں کی علامت ہے۔ عنوان سے وہ طعنہ بھی یاد آتا ہے جو ایک اہم قومی رہنما نے مہاجروں کو ان کی حدود کی یاد دہانی کے طور پر دیا ہے۔ اس کا سیدھا سا وہ مفہوم یہ بھی ہے کہ "کھیل ختم ہے" تو یہ متضاد معانی کی حامل علامت ہے ابہام ہی جس کا حُسن ہے۔

انتظارِ حسین کے قدم مضبوطی کے ساتھ زمین پر جے ہوئے ہیں۔ یہاں شاید وہ محض عادتاً اندرس، بنداد یا دہلی کی طرف تہجے مکرر دیکھتا ہے۔ دن کے بعد یہ اس کی پہلی داغ شور کی تخلیق ہے۔ دن کی طرح اس ناول کا موضوع بھی زندگی کے ٹھوس حقائق ہیں اور ان حقائق کی جڑیں براہِ راست، ٹھوس ذاتی تجربے میں پیوست ہیں۔

بستی، مذکورہ اور چاند گرہن میں زندگی کے جائے زندگی کے حقیقی یا خیالی اندیشے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احساس پر جبر کی چھاپ ہے۔ المیہ اتنا خوفناک نہیں ہوتا جتنا کہ ایسے کا دھڑکا۔ دروازے پر حقیقی دستک تو امکانی دستک کے خون سے ربانی دلا دیتی ہے آنے والے ایسے کے دھڑکے کا بھوت بسے ہوئے ذہن کو آسیب زدہ رکھتا ہے۔ ایسے کا وقوع پذیر ہو جانا، درحقیقت غم کے مٹنے کا سبب بنتا ہے۔ دن زندگی کے ٹھوس اور حقیقی تجربے کا عکس تھا۔ یہ مصنف کی جنم بھومی اور وہاں کے باسی عزیز و اقربا کی دنیا تھی۔ لاہور کا عالم مختلف تھا۔ یہاں پر زندگی گزارنا آسان نہ تھا۔ بہت سے حقیقی اور خیالی خون تھے۔ دل و داغ پر بھوت پرست کی طرح، جن کا سایہ تھا۔ یہ خون بہم بھی تھے اور تجربہ دی بھی۔ یہ درمیانی دور جنوں بھوتوں کا عہد حکمرانی ہے۔ سو یہ خون زدہ ذہن پر آسیب کی طرح مسلط ہے۔ بالآخر انتظارِ حسین ماضی میں بیٹا دھوڑتا ہے — داستان اور جابک اس مرحلے کو آسان بنا دیتے ہیں۔ یہاں تحفظ کا احساس ہے اور کم از کم توہمات، بے خودی اور بے شعوری کی تسکین ہے۔

کئی اعتبار سے یہ مسئلہ یوں پیدا ہوا تھا کہ دیاس پور لاہور کی نسبت بہت زیادہ مختلف نہیں تھا، تاہم وہ دیاس پور بھی نہیں تھا۔ اس طرح یہاں کے لوگوں کے بارے میں 'دورنگی میں یک رنگی والا مصنف کا رویہ پیدا ہوا۔ وہ اس شہر کا اجنبی تھا جس کے ساتھ اس کا ساتھ ہو گیا۔ ایک لحاظ سے یہاں کے مسائل اس کے اپنے مسائل نہیں تھے، اگرچہ وہ براہِ راست اس کی ذات کو متاثر کرتے تھے، سو حقیقت اور میٹھی کی کچڑی بکائی۔ اس نے اپنے تئیں بھوتوں کی وادی میں پایا۔ کراچی خوفناک حد تک یوپی کے قصبے سے متضاد ہے۔ دونوں کو غلط ملط کرنا ناممکن ہے۔ ندیوں کی دھرتی، ساحل سمندر پر صحرا

کے ذروں سے یکسر مختلف ہے۔ یہ تضاد ذہن کو ایسے شدید جھٹکے دیتا ہے کہ نئی آہنگی جنم لیتی ہے۔ یوں معدنی ادراک اور نیا شعور ظہور پاتا ہے۔ ذہن سوچنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور تجربات کا تجزیہ و تفہیم کرنے لگتا ہے۔ ہم آہنگی کی جگہ انتشار کی دنیا لے لیتی ہے تو ماضی نیز متعلق ہو جاتا ہے۔ اب یہ مرکز نگاہ محسوس نہیں ہوتا۔ ابتدائی ناولوں میں تشخص اور پاکستان کی تاریخ کا سوال بار بار اٹھتا ہے۔ زیر بحث ناول میں اس کا جواب لا جواب یوں ہے :

”پاکستان کی تاریخ، یار اسے بننے تو دو۔“

بر احساس دیگر تعینات میں ناپید ہے۔ اپنی آہنگی کے برعکس، انتظار حسین نے ہمیشہ صوفیانہ نوحہ کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ سوالات کا جواب دینا ضروری نہیں سمجھتے اور ایک قسم کی شان بے نیازی دکھاتے ہیں اور یوں کراہت کا احساس جنم لیتا ہے لیکن کوتاہی قیمت سے یہ صوفیانہ کراہت، صوفیانہ بصیرت سے بے بہرہ ہے۔ زندگی کے بارے میں اس نوع کے انداز بے نیازی سے یہ ناول بچا ہوا ہے۔ ہر طرح کے تجربے کی اضافی معنویت کی قبولیت سمیت یہاں خاصا سائنسی رویہ موجود ہے :

”ہر عہد اپنا ستارہ — اپنی دہشت اپنے ساتھ لاتا ہے۔“

کوئی حد سے بڑھتی ہوئی تسلیم، کوئی حد سے مادی تجزیہ نہیں، ہر شے کو اس کے خصوصی مادی تناظر میں دیکھا جا رہا ہے۔ اگرچہ کبھی کسی کا پیمانہ صبر لہریز ہو جاتا ہے :

”سوچنا چھوڑ دیا پھر اس شہر کو چھوڑ دو۔“

”ماہم“ بے عملی کے دوسوں سے کراہت موجود ہے۔ ماضی پرستی کے رجحانات سر اٹھاتے ہیں مگر ذہن انھیں جھٹک دیتا ہے۔ تلخی، بے صبری اور بیزاری کے جذبات پہلے طعن و تشنیع میں اظہار پاتے تھے۔ انھوں نے بالآخر زندگی کے حقیقی مسائل کے باسے میں سنجیدہ، ہمدردانہ اور قابل عمل رویے کو جنم دیا ہے :

”جو کچھ ہو رہا ہے کیا ہم اسے روک سکتے ہیں۔ پھر سوچنے اور کڑھنے کا فائدہ؟“

ماضی بھی اب ناسمجی کی حیثیت نہیں رکھتا۔ یہ محض کرب ناک حال سے تضاد یا
تقابل کا موقع فراہم کرتا ہے۔

جھگیوں کا دور پاکستان کا عہدِ زریں تھا — نہ کلاشکوف، نہ ڈلیتی، نہ نقاب پوش
نہ کارلفٹر۔ اپنی دنیا سے بچھڑ کر دیاس پور جیسے لاہور کے سرریٹشک شور سے آزادی پاکر کراچی
میں مصنف ایک نئی آگہی سے ہنسنار ہوتا ہے اور پہلی مرتبہ حقیقت کا ایک نیا مفہم اس
پر منکشف ہوتا ہے۔ اس کے من میں پہلی مرتبہ کربلا اور اندلس کا لینڈ سکیپ بدلنے کی
خواہش جنم لیتی ہے۔

اگرچہ کچھ توہمات کچھ ڈراؤنے خواب ہنوز باقی ہیں تاہم توہمات اور ڈراؤنے
خوابوں کے آسیب کا شکار مارکوئیس بھی ہے۔ لیکن اس کے لیے یہ حفاظتی بند کا کام کرتے
ہیں۔ مارکوئیس کے فکشن میں فوق الفطرت عناصر کی تخلیق اس سائنسی ترقی کا توڑ ہے جو زندگی
کے فطری دھارے میں حاصل ہونے کا امکان رکھتی ہے۔ سائنس کی نت نئی دریافتوں کا
ستار باب کرنے کے لیے دیسی حاکم اپنی پرانی دنیا کے خول میں مزید سکڑ جاتے ہیں اور اپنے
لوگوں پر اقتدار مستحکم رکھنے کی خاطر وہ ساحرانہ ایجادات کے لیے سرگرم عمل رہتے ہیں تاہم
مارکوئیس توہم کے اس کارخانے کا جائزہ ناقدانہ فقط نگاہ سے لیتا ہے۔ وہ اس کے آگے
بے بس نظر نہیں آتا۔ کبھی انتظار حسین کے لیے اس نوع کی دیوالا ڈراؤنی تھی۔ لیکن
اس ناول سے نظر آتا ہے کہ اس کی رسائی بصیرت کی اس مصروفیت تک ہے جس کے
سبب داخلیت سے عاری ہوتے ہوئے خارجی حقائق کو حقیقی تناظر میں دیکھا
جاسکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کو ایک اجنبی دنیا میں پاتا ہے۔ پہلی دفعہ
اغرائن کرتا ہے کہ وہ نئی دنیا میں داخل ہو گیا ہے، جوئے طرز عمل کی متقاضی ہے۔
اتر پردیش کی دیوالا کی آبپاری کراچی میں ممکن نہیں۔ لاہور میں یہ منارت کا سبب
نہیں تھی۔ اب وہ کراچی کے سانی اور نسل تنازعے کا صحیح تناظر میں ادراک کرنے کا اہل
ہے۔ صرف سندھی دہاجر باہم تھاراب نہیں، لکھنوی اور حیدر آبادی لوگوں کے درمیان
بھی کوئی رشتہ اخوت باقی نہیں۔ بستی میں بھی نسلی تصبیات کی بنیاد پر کبھی نہ ختم

ہونے والی رقابتیں قائم ہیں۔ انتظار اب انسانی آویزوں کا وسعت نظر سے جائزہ لیتا ہے یوں کراہت کی جگہ ہمدردی لے لیتی ہے۔

یہ ناول افسانوی ادب میں انتظار حسین کے فن کی ایک ارتقائی منزل ہے۔ یہاں ناستیجا کے بجائے ذہن کو عجیب و غریب خوف دامگیر ہوتے ہیں :

”اگر کھلا جنم یاد آتا ہے تو اوروں کو بتانا پڑے گا لیکن بتانے پر مرجانا ناگزیر ہے“

انوکھے دوسے پیدا ہو رہے ہیں اور ماضی سے دستبردار ہونا ناممکن ہے تاہم اس دلدل میں اُترنا مہلک ہے۔ انجانی دنیا اب پردہ غیب سے باہر نکل آئی ہے۔ بہیم اندیشے کبھی ماضی پرستی کے رجحانات پیدا کیا کرتے تھے لیکن اب مصنف محسوس کرتا ہے کہ اس نوع کے خوف محض علام ہیں بیماری نہیں۔ یہ ناول سوچ کم اور جستجو زیادہ ہے۔ آگے سمندر ہے تجزیہ و تشخیص کا حامل ہے۔ غناطہ کے کھنڈرات سے ایک عکس اُبھرتا ہے۔ تنور میں روٹیاں لگاتے عبداللہ کا عکس۔ جو کہتا ہے۔

”ایک وقت کشتیاں جلانے کا ہوتا ہے اور ایک وقت کشتیاں بنانے کا۔ وہ وقت بہت پیچھے رہ گیا ہے جب ہم سے اگلوں نے ساحل پر اتر کر سمندر کی طرف پشت کر لی تھی اور اپنی ساری کشتیاں جلا ڈالی تھیں۔ اب پھر تا سمندر پیچھے نہیں ہمارے سامنے ہے اور ہم نے کوئی کشتی نہیں بنائی ہے۔“

یہ ایک نئی بصیرت ہے : اس طرز احساس کی کایا کلب جس کے مطابق ہر طرف تباہی و بربادی ہی دکھائی دیا کرتی تھی۔ اب تو وقت کے تقاضوں کا ادراک ہے نہ کہ یاس و اُمیدی کا بحران۔ یہ صورت حال عمل پر اکساتی ہے۔ یہ ایک عظیم فرضیہ ہے۔ فسادات زدہ کراچی کے انتشار اور افراتفری کی سچی عکاسی جو معروضیت اور ایمانداری کے ساتھ کی گئی ہے۔ چھوٹی سے چھوٹی جزئیات سمیت حقیقت بجائے خود ڈراؤنے خوابوں سے زیادہ خوف ناک ہے۔ یہ اب چاند گرہن والی صورت حال نہیں رہی۔ آغاز جس کا ڈراؤنے خواب ہیں اور پھر آسیب زدہ طرز احساس کے ساتھ حقیقت کا سامنا ہے۔ انتظار حسین اپنی پرانی عادت — موربذ ذہنیت سے چھٹکارا پارہے ہیں۔ پانچویں جہت پیچھے ہٹ رہی ہے۔ اور زمان و مکان کی دنیا ایک نئی منویت سے ہمکنار ہو رہی ہے۔ شعور و لاشعور میں توازن پیدا ہونے لگا ہے اور وہ مناسب ہم آہنگی

کی جانب گامزن ہیں۔ تاہم کبھی کبھی فینٹسی برتنور حقائق کی صورت گری کرتی نظر آتی ہے۔ البتہ حقیقت پر گرفت کتنی ذیلی کیوں نہ پڑ جائے وہ قابو سے باہر نہیں ہوتی۔

انتظار حسین ہجرت کے پیداکردہ جذباتی تناؤ کی تصویر کشی میں بھی کامیاب نظر آتا ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ ایک ایسی داستانِ محبت بیان کرتا ہے جو بظاہر ان کہی ہوتے ہوئے بھی ناول کی سطح پر بہت زوردار لہریں چھوڑ جاتی ہے۔ جواد اور میونہ کے وصال میں 'کوئی' بھی مرئی قوت یا رقیب حائل نہیں۔ لگتا ہے کہ مقدر نے ہی ان کا راستہ کھٹا لیا ہے۔ نیتِ ایزدی ہی ان کی منزلِ مقصود کو معدوم کرتی ہے۔ جواد نے میونہ سے بے وفائی اور جنم بھومی سے غداری کی۔ کوئی بھی اسے معاف نہیں کرے گا۔ ہارڈی کے ناولوں کی مانند دھرتی اپنے غداروں پر لعنت بھیجتی ہے۔

مقدر دیوالالا اور توہم بدستور اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ کہانی تار و اتکار کا نفاذ ہے۔ 'تکرار' تاثر کو زوردار بنانے کی خاطر کی جاتی ہے۔ تاہم انتظار حسین کے ہاں تکرار بات گھسیٹنے کے مترادف محسوس ہوتی ہے (اس ناول میں توہم کا کارخانہ چلتا نظر نہیں آتا۔ یہ ناول انتظار حسین کو جمالیاتی ارتقاء کی نئی منزل کی طرف رواں کرتا ہے۔

انتظار حسین کی نثر کی ایک خوبی یہ ہے کہ وہ بیک وقت بول چال اور کلاسیک کی زبان ہے۔ اس کا محاورہ 'روزمرہ گفتگو سے پردان پڑھتا ہے۔ کہانی میں ضرب الامثال کا اظہار عام ہے جو بعض لوگوں کے لیے باعثِ کوفت ہے۔ ایک لڑکی کا رشتہ محض اس وجہ سے ٹھکرا دیا جاتا ہے کہ لڑکے پر عزیزوں کی فوجِ کثیر کی خدمت لازم ہے۔ ایسے رشتے کو بیرونٹیوں بھرا کباب کہا گیا ہے۔ اسی طرح تاریخِ پاکستان سے زہیق صاحب کا حاصل کجیور کا درخت ہے۔

انتظار حسین کی 'اردو' جدید اور کلاسیک کا امتزاج ہے۔ ایک طرف اس کی زبان داستان کا آہنگ اور لہجہ رکھتی ہے تو دوسری طرف صحافیانہ روانی۔ انتظار حسین اس لحاظ سے بلا سہائے کلاسیکی سلسلہ ادب کی آخری کڑی ہے۔ ♦♦

اکرام اللہ کا ناول گرگ شب

امتیاز احمد

بات شاید اگست ۱۹۷۸ء کی ہے جب سنگ میل پبلی کیشنز لاہور نے اکرام اللہ کا ناول گرگ شب شائع کیا تو ”مملکت خدا داد“ میں اس پر ایک ہنگامہ اٹھ کھڑا ہوا۔ مسئلہ بظاہر کچھ بھی نہیں تھا۔ لیکن ہنگامہ کھڑا کرنے کے لیے کچھ ہونا کب ضروری ہے؟ یہ سب کچھ اتنی جلد ہی ہوا کہ کسی کو کچھ سوچنے کا موقع ہی نہ ملا۔ آج گاک بھگ اٹھارہ برس بعد جب یہ سیلاب بلا گزر چکا ہے اس کے امکانات بڑھ گئے ہیں کہ ہم اس فن پارے کے بائے میں بنجیدگی سے غور کر سکیں۔ اس لیے آئیے دیکھیں کہ اس میں ہے کیا؟

گرگ شب کا مطالعہ کرتے ہوئے جو چیز سب سے زیادہ ہماری توجہ اپنی طرف مبذول کراتی ہے وہ اس کی تشبیہات ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے پورا ناول جہاں نوروں سے متعلق ہے اور Animal Farm کی طرح اس کا مطالعہ بھی ہمیں ایک سماجی تمثیل کے طور پر کرنا چاہیے۔ جن تشبیہات کا میں ذکر کر رہا ہوں ان پر بھی ایک نظر ڈالتے چلیں تو تفہیم میں آسانی ہوگی۔ تشبیہات یہ ہیں :

۱۔ ”بیگم شیخ نے ایشیائے کتبہ کی دم کی طرح موٹی پھولی پھولی چوٹی کو

..... پیار سے تھپتھپایا۔“ (ص ۸)

- ۲۔ بندر کی طرح پھیلی ہوئی چھٹی ناکوں والے (ص ۱۷)
 - ۳۔ سیاہ بروکیڈ کے کوٹ پہنے جنگلی یلوں کی طرح دیکے ہوئے ستر مال ہوتا کر رہے تھے۔ (ص ۸)
 - ۴۔ جیسے زمین پر پڑی پھیلی آخری سانس لینے کے لیے (ص ۹)
 - ۵۔ ٹخنوں تک لمبے گاؤں میں اس کا بدن کسمارہا تھا جیسے سانپ کینپلی اُتارنے کی کوشش کر رہا ہو (ص ۹)
 - ۶۔ یوں لگتا جیسے وہ بھیر یوں کا ایسا گردہ ہو جو اپنے بچے اور بیٹیاں بھول آئے ہوں (ص ۱۰)
 - ۷۔ نقشہ میں اس طرح جھوم رہا ہے جیسے چاندنی رات میں کوبرا مست ہو کر جھومتا ہے (ص ۱۰)
 - ۸۔ جس کی ٹھوڑی کے نیچے گوشت گردن کی بڑبک بیل کی لٹکتی کھال کی طرح چلا گیا ہے (ص ۱۰)
 - ۹۔ موٹی موٹی نیس ہر دقت جو کون کی طرح پھولی رہتیں (ص ۱۲)
 - ۱۰۔ گانے والی سرکس کے گھوڑے کی طرح ناچ رہی تھی (ص ۱۱)
 - ۱۱۔ وہ اس دقت حریفوں کی طرح دودھ پئے جا رہے ہیں (ص ۵۰)
 - ۱۲۔ میں ہانپ رہا تھا۔ بالکل دیوانے کتے کی طرح (ص ۱۵۰)
 - ۱۳۔ دلا جواب تک آئی کی طرح مسکین بنا میرے پہلو میں بیٹھا تھا اب شیر کی طرح ان کے دروازے پر کھڑا ہاڑ رہا تھا (ص ۱۶۰)
- یہاں جن جانوروں کا ذکر حادی نظر آتا ہے وہ کتے، بلی، سانپ، بھیرے، بندر، بیل اور گھوڑے ہیں — سب ہی جنس کی علامت کے طور پر سامنے آتے ہیں۔ یہاں جنس کی قوت کی بے لگامی اور Aggressiveness کے ساتھ ساتھ بلندی سے پستی میں گرنے کا ایج بار بار ابھرتا ہے۔ اس کے ساتھ غلاظت کے تصور کو بھی بار بار سامنے لایا گیا ہے۔ یہ سب بحیثیت مجموعی جنسی یا شہوانی جذبے کے ہی معاون ثابت ہوتے ہیں۔

ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے تم کار اور فن پارہ دونوں اسی طرف ہماری رہنمائی کرنا چاہتے ہیں۔ ناول میں تین موقعوں پر دھنسنے اور گرتے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ یہ تینوں خواب ہیں اور تینوں کا تعلق مرکزی کردار کے اس ماضی سے ہے جو عمرات کے ساتھ مباشرت کے قبیح و شنیع فعل کے نتیجے میں اس کی ولادت سے متعلق ہو کر اس کے لیے نفسیاتی مسائل پیدا کرتا ہے۔

پہلا خواب مرکزی کردار کے ایک اور خواب سے متعلق ہے جو اس نے بچپن میں دیکھا تھا۔ یہ خواب اس کے لاشعور میں چھپی اس خواہش کو ظاہر کرتا ہے کہ کسی طرح وہ اپنی ماں کا کردار اس عورت کے بجائے جو درحقیقت اس کی ماں ہے اس عورت کو بخش سکے جو اگر اس کی ماں ہوتی تو وہ عمرات کے ساتھ مباشرت کا نتیجہ نہ قرار پاتا۔ جنون کی حرکتوں کا جو بیان ناول میں ملتا ہے اس میں مذکورہ گنہگار مادری وجود سے چھٹکارا پانے کی خواہش ہی سب پر نظر آتی ہے۔ وہ جنرل شیجر سے کہتا ہے کہ وہ فوراً نیچے جا کر دیکھے :

”ایک بوڑھی سی دیہاتی عورت جس نے لمبا کرتہ اور تہم پہنا ہوا ہے
سر پر گاڑھے کی چادر ہے اور پاؤں میں دہی جوتی اور بغل میں گٹھری
دبائی ہوئی ہے“ (ص ۱۷۱)

بازار میں اس کا پتہ تو نہیں پوچھتی پھر رہی ہے اور لفٹ بوائے اور چیرایسوں کو ہدایت دے دے کہ اگر اس طرح کی کوئی عورت اس کے بارے میں پوچھے تو وہ اس کے وجود سے انکار کر دیں۔ پھر وہ ہال میں آکر جو تعزیر کرتا ہے اس سے بھی اسی خواہش کا اظہار ہوتا ہے بلکہ اس میں تو سرے سے کسی مادری وجود کی موجودگی سے ہی انکار ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے :

”اس شہر میں کہیں سے ایک دیہاتی عورت آگئی ہے۔ وہ ایسے ہی غلط سلت باتیں کہتی ہے وہ میری ماں نہیں ہے۔ جیسے حضرت عیسیٰ کا کوئی باپ نہیں تھا ویسے ہی میری کوئی ماں نہ تھی۔“

”میرے باپ نے اپنی صلب نال میں پھینک دی۔ نوہینے کے بعد لوگوں

نے مجھے نالی سے اٹھایا۔ میری صورت دیکھی۔ قصبہ کے جس شخص سے ملتی تھی اس کے پاس پہنچا دیا اور وہ میرا باپ تھا۔“ (صفحات ۷۵-۱۷۴)

دوسرا خواب اس کے بچپن کے ایک دوست محسن سے متعلق ہے جس نے اس کی ہمدردی میں ایک دن اس سے کہا تھا:

”کل رات رسول میرے گھر آیا تھا۔۔۔۔۔ وہ مجھ سے کہنے لگا جانتے ہو شفیع حرامی ہے۔ اپنے بھائی کا بیٹا ہے۔ یہ رسول بڑا سورا کا بچہ ہے۔ تم اس سے کبھی بات نہ کرنا۔ میں بھی نہیں کروں گا۔“ (ص ۹۶)

تیسرا خواب رضیہ کا گڈاگلی کی نالی میں پھینک دینے کے موقع پر ہوئی لڑائی سے متعلق ہے جس میں پہلی مرتبہ اسے پتہ چلا تھا کہ وہ اپنے باپ کا نہیں بھائی غلام احمد کا بیٹا ہے۔ یہیں سے ناول کی پیچیدگی شروع ہوتی ہے۔ مذکورہ تینوں اقتباسات یہ ہیں :

۱۔ ”میں کہیں دھنسا جا رہا ہوں۔ آہستہ آہستہ یہ گنبد مجھے نکلے جا رہا ہے۔

میرا دم گھٹ رہا ہے۔ میری سانس بند ہو رہی ہے۔ میں تیزی سے گرتا جا رہا ہوں۔ کہیں نیچے اتھاہ گہرائیوں میں، تاریک وادیوں میں۔ گنبد کی گہرائیوں میں چھوڑ دو، گہرے اندھیرے میں گرتا چلا جا رہا تھا۔ پہلے کی نسبت بہت زیادہ تیزی سے اور اندھیروں کی بڑھتی ہوئی گونج میں میری آہ و زاری اور چیخ و پکار دب کر ختم ہو کے رہ گئی تھی اور اندھیروں کی گونج شدید سے شدید تر ہوتی جا رہی تھی۔“ (ص ۹۳)

۲۔ ”مٹیالے رنگ کا ایک دریا ہے جس میں اس قدر طغیانی ہے کہ وہ اپنے کناروں سے باہر اچھل کر چل رہا ہے۔ میں اس دریا کے درمیان میں جہاں پانی کا بہاؤ شدید تیز اور بھنور دار ہے بہتا چلا جا رہا ہوں اور دوسرے ہاتھ سے بیل کی دم نہایت مضبوطی سے پکڑی ہوئی ہے۔۔۔۔۔ ٹوٹے دم والے بیل کی تھو تھنی پہلی مرتبہ پانی میں ذرا سی ڈوب کر ابھرتی ہے، مجھے ایک ہلکا سا غوطہ آتا ہے۔ موت سے گویا تھ جوڑی ہوئی۔ چند ثانیوں

کے لیے بل پہلے سے بھی زیادہ تیزی سے تیرتا ہے اور پھر دوسرا
غوط کھاتا ہے، پھر تیسرا پھر چوتھا، 'دم ہاتھ سے گئی' میں مٹیالے

پانیوں میں کہیں گزرتا چلا جاتا ہوں۔ (ص ۹۲)

۳۔ "پتہ نہیں کیا ہوا۔ لیکن جونہ ہونا چاہیے تھا آخر وہی ہوا۔ گنجلک زدہ
دھاکوں کے بڑے بڑے گچھے اور تیزی سے پھیل پھیل کر سکڑنے لگے اور
میں نیچے گزرتا جا رہا تھا۔ اٹھارہ گہرائیوں میں۔" (ص ۲۰)

سوال یہ ہے کہ یہ دھنسا کیسا دھنسا ہے؛ وہ کون سی کچڑ ہے جس میں مرکزی
کردار دھنسا جا رہا ہے؛ کیا یہ جنس کی کچڑ نہیں ہے؛ یہ مٹ میلا دریا کیا شہوانی خواہش کا
دریا نہیں ہے؛ اہم بات یہ ہے کہ شہوانی خواہش کی یہ کچڑ جو اُسے پاگل کیے دے رہی ہے
بلندیوں کو چھونے کی خواہش کے نتیجے کے طور پر سامنے آتی ہے۔ ان اقتباسات میں
پائی جانے والی گہرائی اور اندھیرا ہمیں فہمیدہ ریاض کی نظم "لاؤ اپنا ہاتھ لاؤ ذرا" کی یاد
دلانا ہے جس میں وہ کہتی ہے:

میرے اندر اندھیرے کا آسیب تھا

یا کراں تا کراں ایک ان مٹ خلا

زیت کے ڈالنے کو ترستی ہوئی

سب پر نہستی ہوئی

اور پھر یہ کہ:

تو نے اندر مرا اس طرح بھر دیا

چھوٹی ہے مے جسم سے روشنی

یہ اندھیرا عدم کا بھی ہو سکتا ہے اور زوال کا بھی، ایک نئی زندگی کے آغاز
کا بھی ہو سکتا ہے اور موجودہ زندگی کے خاتمے کا بھی لیکن اندھیرا تو بہر حال اندھیرا ہے
جو اپنے اندر خون اور دہشت کا پہلو چھپائے ہوتا ہے۔ بلندی کے مقابلے میں پستی،
نور کے مقابلے میں ظلمت، زندگی کے مقابلے میں موت، حرکت کے مقابلے میں جمود

جس کی خصوصیت ہے۔ تاریکی کا غلبہ اس لیے ہے کہ مرکزی کردار خود اپنے بڑے بھائی کی اولاد ہے جو اخلاقی اور اقدارسی زوال کی انتہا ہے۔ یہ ایڈمز کیپلسکس یا Incest Relation کا کیس ہے جس کی معاشرہ اجازت نہیں دیتا اور گناہ کا نام دے کر اسے رد کرتا ہے۔ گناہ اور اندھیرے میں اور اندھیرے اور رات میں جو ربط ہے اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی۔ اگر ایسا ہوتا تو ناول شاید ان بلندیوں اور پیچیدگیوں کا حامل نہیں ہوتا جن بلندیوں اور پیچیدگیوں کا یہ موجودہ شکل میں حامل نظر آتا ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ سب لوگ اس بات سے واقف ہیں۔ خود مرکزی کردار بھی جس کا یہ المیہ ہے اور یہی اس کے لیے کا بنیادی سبب ہے۔ سوفیلکٹر کے ڈرامے کی طرح یہاں سب کچھ اچانک نہیں ہوتا بلکہ صحیح بات تو یہ ہے کہ کچھ بھی اچانک نہیں ہوتا۔ اس لیے مرکزی کردار اپنے آپ کو اس طرح سزا نہیں دے پاتا جس طرح سزا دے کر ایڈمز اپنے گناہ کا کفارہ ادا کر دیتا ہے۔ گرگ شب کا مرکزی کردار تو کفارہ بھی ادا نہیں کر سکتا کہ اس نے گناہ ہی نہیں کیا۔ وہ تو اس گناہ کا نتیجہ ہے محض نتیجہ۔ اسی وجہ سے وہ اپنے آپ میں گھٹ گھٹ کر مارتا رہتا ہے۔ ناول بھی صرف المیہ بن کر نہیں رہ جاتا بلکہ جنس کی قوت کا رزمیہ بنتا ہے۔ ناقابل شکست جنسی قوت کا رزمیہ —! عنوان شباب کے زمانے میں ہی وہ ایک لڑکی سے محبت کرتا ہے۔ ایک دن چوری چھپے ایک کھنڈر میں ملتا ہے۔ لیکن ٹھیک اُسی لمحے جب وہ اپنے ساتھی وجود کے ساتھ مل کر من و تو کا امتیاز ختم کر دینا چاہتا ہے وہ کسی حوالے سے بھائی کے نطفے والی بات چھیڑ دیتی ہے۔ نتیجے کے طور پر اس کا سارا جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ وہ دو شیرہ اسے نامزد سمجھ کر دوسرے لڑکے سے جہانی تعلق قائم کر لیتی ہے۔ مرکزی کردار اس کرب سے نکلنے کے لیے اپنے آپ کو بزنس، کلب اور شراب کے حوالے کر دیتا ہے۔ ابھی خامی ترقی کرتا ہے۔ اونچی سوسائٹی میں جانے لگتا ہے، مہذب خواتین سے اس کی ملاقات ہوتی ہے۔ لیکن ہر عورت سے ملتے ہوئے اُسے یہی احساس رہتا ہے کہ ابھی تھوڑی دیر میں وہ اُس کے بھائی کے نطفے والی بات چھیڑ دے گی اور سارے کیے دھرے پر پانی

پھر جائے گا۔ نتیجے کے طور پر بے لگام شہوانی جذبے کی شدت کے باوجود اس کی جنسی محرومی اُسے ذہنی اختلال سے دوچار کر دیتی ہے۔ ایک جگہ وہ کہتا بھی ہے:

”میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ اب بھی مجھے اگر ریمانکا (۱) بلکہ اس معاملے میں یوں کہوں گا کہ کسی بھی عورت کا اسپینا ٹوٹ کر چاہنے والا پیار نصیب ہو جائے تو میں شراب چھوڑ سکتا ہوں۔ ہاں خونخاک خوابوں سے بھی جان چھڑا سکتا ہوں۔ کوئی مجھے کہیں سے بھی پیار کی بھیک دے تو میں ذہنی اور جسمانی طور پر ایک عام اوسط درجے کی صحت مند زندگی گزار سکتا ہوں۔“ (ص ۱۱۵)

ظاہر ہے یہ کوئی افلاطونی محبت نہیں ہے۔ یہ واضح طور پر جنسی اور جسمانی محبت کی نارمل خواہش ہے جس سے وہ محروم ہے۔ فن کار نے بڑی متاعی سے دو واقعوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک واقعہ ناول کے شروع میں آتا ہے اور دوسرا آخر میں۔ دونوں جگہ آخری لمحات میں وہ بے دست دیا ہو جاتا ہے۔ دونوں جگہ پس منظر میں دروازے پر قتل لٹک رہا ہے۔ ایک جگہ اور جب جنس اور جسم سے محروم ہو کر مرکزی کردار شراب کی تلاش میں نکلتا ہے تو کلکے دروازے پر بھی تالا لٹکا ہوا ہے اور پہرے دار اپنی مخصوص زبان میں کہتا ہے کہ ”ام تالا نہیں توڑے گا“ تو خیال کی رو اپنا رنگ دکھاتی ہے اور لگ بھگ ایک پیر گرن میں یساری الجھنیں اپنی پوری شدت کے ساتھ سامنے آ جاتی ہیں۔ ایسا لگتا ہے جیسے مرکزی کردار پہرے دار پر بگڑ رہا ہے لیکن یہ درحقیقت ایک طرح کی خود کلامی ہے جو کردار اپنے آپ سے کر رہا ہے:

”میرا ذہن کرب کے پہاڑ تلے دب کر ماؤن ہو اچا ہوتا ہے اور محض چند قدم کے فاصلے پر اس کا علاج گیلٹنوں کے حساب سے تالے کے اندر پڑا ہے اور یہ کہتا ہے ام تالا نہیں توڑے گا۔ بس! پھولے ہوئے پیٹ بھوک کی آگ میں جل جل کر اور بھولتے جا رہے ہیں اور گودام اناج سے بھرے پڑے ہیں مگر ام تالا نہیں توڑے گا بس! پھیل

ہونی اہتیلیوں نے شہر کی سڑکوں پر چھاؤں کر رکھی ہے اور روپیہ توڑیوں
میں بند ہے مگر ام تالا نہیں توڑے گا بس! شہرانی جذبات کے دباؤ
تے میرا اند ایک دن جسک سے اڑ جائے گا مگر میرا ذہن کہتا ہے کہ
جنسی اختلاط کا تالا ام نہیں توڑے گا بس! یہ تالا کیا چیز ہے آخر؟
یہ کسی سے کیوں نہیں ٹوٹتا؟ ٹوٹے گا۔ کبھی تو ٹوٹ کر رہے گا۔ (ص ۱۵۲)

یہاں تالا اس جبر کی علامت بن جاتا ہے جو قدم قدم پر انسان کو نارمل زندگی گزارنے
سے روکتا ہے۔ یہ جبر سماج کا بھی ہو سکتا ہے اور حکومت کا بھی۔ دونوں کی طرف اس حصے
میں اشارے موجود ہیں اور یہ اشارہ بھی ہے کہ "ٹوٹے گا کبھی ٹوٹ کر رہے گا۔" بشر علی
کی حویلی خود مرکزی کردار کی اور گودام میں بھرے اناج اور تحریروں میں بھرے روپے اس
سراے 'قوت' خواہش یا طاقت کی جو مرکزی کردار کے اندر بند ہے نمایندگی کرتے ہیں۔

آخری حصے میں یہ خود کلامی فن پارے کا حصہ بننے کے بجائے فن کار کا بیان بن جاتی
ہے اور واحد متکلم کے اکثر ناولوں کی طرح اسے بھی کمزور کرتی ہے لیکن آخری پانچ صفحوں کو چھوڑ
کر ناول کا جو ڈھانچہ تیار ہوتا ہے وہ ایک اعتبار سے اور بھی اہمیت رکھتا ہے یعنی فن
کے Sublimative یا Prescriptive نقطہ نظر سے۔ مذکورہ نسبتاً غیر متعلق یا
فن پارہ کو کمزور کرنے والے حصے کو نکالنے کے بعد فن پارے کا جو اختتام بنتا ہے وہ یہ ہے:

"پہلے تو میں نے مارلی لیکن وہ مکھی جس کی بھینھنا ہٹ اب بھی
کبھی کبھی ذہن کے اندر سنائی دیتی ہے اس کا کیا کیا جائے
اب کسی طرح کیچنے کھا پنچ کر باہر نکال کر قلم کی مدد سے کاغذ پر
مارنا چاہیے۔ ڈاکٹر نے بھی کچھ ایسی ہی ہدایت کی تھی۔ اچھا کوشش
کرتا ہوں۔"

یعنی فن پارہ نفسیاتی مریض کے علاج کا ایک ذریعہ بھی ہو سکتا ہے۔ مکھی اور
اس کی بھینھنا ہٹ وہ مسئلہ ہے جو اپنی انتہائی شکل میں ذہنی اختلال کا سبب بن جاتا
ہے۔ اگر اسے تحریر یا گفتگو کے ذریعے باہر نکال دیا جائے تو اس اختلال کو ختم کیا جاسکتا

ہے۔ ناول کے آخر میں وہ کہتا ہے:

”میرے جیسے حالات میں کوئی پاگل نہ ہوتا تو خودکشی کر لیتا
خودکشی نہ کرتا تو تارک الدنیا ہو جاتا، تارک الدنیا نہ ہوتا تو
بحرم بن جاتا، بحرم نہ بنتا تو کسی طور پر جابر و قاهر سلطان بن
جاتا، جابر و قاهر سلطان نہ بنتا تو مصلح بن جاتا اور پورے
معاشرے کو سوچ کی ایک ایسی ہنج دے دیتا جس سے اس طرح
کے حالات و واقعات اس کے لیے ایسی تکلیف دہ اور باعث غرم
صورت حال پیدا کرنے کا سبب نہ رہتے۔“ (ص ۱۸۰)

یعنی یہ ساری صورتیں جنسی ناخوشی سے پیدا شدہ حالات سے باہر نکلنے کی
کوششیں ہی ہیں۔ لگ بھگ وہی بات جو فرائڈ نے کہی تھی کہ بارے بیشتر تہذیبی کارنامے
جنسی خواہشات کے زائیدہ ہوتے ہیں۔

محرمات کے ساتھ مباشرت کے جس قبیح فعل کے نتیجے پر ناول کی بنیاد ہے اس کا
فن کار نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ اگر متعلقہ کردار کے عمل اور گفتگو یا سوچ سے بار بار
اس کا اشارہ نہ ملے تو کوئی شبہ بھی نہیں کر سکتا کہ فن کار نے کہیں اس کا ذکر بھی کیا
ہے۔ عورتوں کی باہمی لڑائی میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش میں ایک
عورت یہ بات کہہ جاتی ہے۔ قاری اس کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں دیتا کہ اس طرح کی
لڑائیوں میں تہمت لگانا عورتوں کا عام طور سے شیوہ ہوتا ہے۔ بعد میں معلوم ہوتا ہے کہ
یہی بات ناول کی بنیاد بن جاتی ہے۔ یعنی اس قبیح فعل کے قبیح کو فن کار نے ممکن حد تک کم
کرنے کی کوشش کی ہے اور تجزیات سے پرہیز کر کے قاری کو بہت سی دشواریوں سے
بچایا ہے۔

جہاں تک موضوع کا سوال ہے اسے ہم بجا طور پر جنسی جذبے کی شدت کا ناول
کہہ سکتے ہیں۔ لیکن پھر اس ہنگامے کا کیا ہوگا جو اس کی اشاعت پر مملکتِ خدا وادِ پاکستان
میں ہوا؟ اس کا جواب ہم اُن آخری پانچ صفحات میں بھی تلاش کر سکتے ہیں جن کے بارے

ہی یہ عرض کیا گیا کہ یہ ناول کا حصہ نہیں معلوم ہوتے بلکہ علیحدہ سے فن کار کا بیان معلوم ہوتے ہیں۔ ان صفحات میں خدا کے بارے میں بعض باتیں ایسی ہیں جو قابل اعتراض قرار دی جاسکتی ہیں۔ یا یوں کہیں کہ بعض باتیں اس طرح کہی گئی ہیں جس طرح نہیں کہی جاتیں تو بہتر تھا۔ لیکن اسے ہم ایک Frustrated کردار کی پرآگندہ خیالی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں اور ہنگامہ زمانے کی اس علامت کی وجہ سے بھی ہو سکتا ہے جس کا گورنر ایک جگہ ذکر آیا ہے لیکن جس شدت سے آیا ہے وہ اسے خاصا اہم بنا دیتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ گرگ شب کی علامت کی وجہ سے ہوا ہو جو ادنیٰ سوسائٹی کے ان افراد کا علامہ ہے جو اپنے غم غلو کرنے کے لیے رات رات بھر کلبوں اور پارٹیوں میں رہتے، ایک دوسرے کو خفوت آمیز نظروں سے دیکھتے اور انھیں ہڑپ کر جانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ تینوں صورتوں میں ناول خاصا اہم اور پادریل ثابت ہوتا ہے۔ ◆◆

مسدس حالی کا تنقیدی مطالعہ

ارشد سراج آرشد

ترجمہ حالی کے عنوان سے حالی اپنی خودنوشت میں لکھتے ہیں کہ گورنمنٹ بک ڈپو لاہور کی ملازمت کے دوران انھیں انگریزی سے اردو میں ترجمہ کی گئی کتابوں کی عبارت کی تصحیح کا کام سونپا گیا تھا۔ اس سے انھیں انگریزی ادب سے خاص دلچسپی اور مناسبت پیدا ہو گئی، اس سے رفتہ رفتہ مشرقی اور عام فارسی ادب کی اہمیت اور وقعت ان کے دل سے کم ہوتی گئی۔ دوسری بات یہ کہ قیام لاہور کے دوران ۱۸۷۴ء میں وہ ایک نئے قسم کے شاعر کے شروعات بھی دیکھ چکے تھے جس میں خود انھوں نے بھی چار مثنویاں پڑھی تھیں۔ چنانچہ جب وہ لاہور سے دہلی میں اینگلو عربک اسکول کی مددسی پر تبدیل ہو کر آئے تو وہ ایک نئی الجھن اور ذہنی کشمکش میں مبتلا تھے۔ نوجوانی کا زمانہ ختم ہو چکا تھا، عشقیہ شاعری کا دلولہ سرد پڑ چکا تھا۔ گل و بلبل کی داستان سے جی سیر ہو چکا تھا... اور اب وہ ایک بہت وسیع دنیا میں قدم رکھ چکے تھے۔ اب بجائے عشق کے لوگ کے قوم کا درد ان کو تاراج تھا۔ ملک اور قوم کی زبوں حالی نے ان کے درد آشنا اور حساس دل پر بہت اثر ڈالا تھا۔ شعر و ادب کا موجودہ مذاق اس نازک زمانے میں نکما اور فضول معلوم ہونے لگا تھا۔ جب جہاز ڈوب رہا ہو تو مسافروں کا چنگ وریاب پر گانا کیا بھلا معلوم ہو سکتا ہے۔ حالی خود مسدس کے دیباچے میں اپنی ذہنی کشمکش کا اظہار کرتے ہیں کہ "زمانے کا نیا ٹھاٹھ دیکھ کر

انی شاعری سے جی بھر چکا تھا اور جھوٹے ڈھکوسلے باندھنے سے شرم آنے لگی تھی، نہ
 رول کی ابھاروں دل بڑھتا تھا نہ ساتھیوں کی ریس سے کچھ جوش آتا تھا مگر یہ ایک
 ایسے ناسور کا منہ بند کرنا تھا جو کسی نہ کسی راہ سے تراشش کیے بغیر نہیں رہ سکتا تھا۔ اس
 لیے بخارات درونی جن کے رکنے سے دم گھٹتا جاتا تھا۔ دل و دماغ میں تلاطم کر رہے تھے
 در کوئی زخم نہ ڈھونڈتے تھے، حالی کو قوم کا درد بے چین کیے ہوئے تھا کہ ایسے میں انھیں
 قوم کے ایک پتے خیر خواہ یعنی سرسید نے اگر غیرت دلائی اور نادم کیا کہ جو ان ناطق ہوئے
 کا دعویٰ کرنا اور خدا کی دی ہوئی زبان سے کچھ کام نہ لینا بڑے شرم کی بات ہے.... ہر چند
 لوگ بہت کچھ لکھ رہے ہیں اور لکھ چکے ہیں مگر نظم جو باطبع سب کو مرعوب ہے خاص کر
 عرب کا ترکہ اور مسلمانوں کا مورد نفی حصہ ہے قوم کے بیدار کرنے کے لیے اب تک کسی نے
 نہیں لکھی۔ مسدس کے دیباچے میں حالی مزید لکھتے ہیں کہ "ہر چند اس حکم کی بجا آوری
 دشوار تھی لیکن سرسید کی سحر آفریں تقریر دل میں گھر گئی اور برسوں کی بھی ہوئی طبیعت
 میں ایک تلاطم برپا ہوا گویا باسی کڑھی میں اُبال آیا۔ افسردہ دل و دماغ جو امراض کی وجہ
 سے کسی کام کے نہیں رہے تھے، انہی سے کام لینا شروع کیا اور ایک مسدس کی بنیاد
 ڈالی۔ یہی مسدس بعد ازاں مسدس حالی یا مدو جزر اسلام کے نام سے موموم کی گئی۔
 اس کی اشاعت نے پورے ملک اور بالخصوص مسلمانوں میں ایسی روح پھونک دی کہ قریہ
 قریہ، کوچہ کوچہ اس کے بندوں کی صدائے بازگشت سنائی دینے لگی۔ یعنی جب کہیں
 حالی کا ذکر آتا تو مسدس کے حوالے سے اور جب مسدس کی بات ہوتی تو حالی یاد آتے
 گویا مسدس اور حالی لازم و ملزوم ہو گئے۔ شیخ محمد اسماعیل پانی پتی تذکرہ مسالی میں
 میں لکھتے ہیں کہ "جو مہتمم بالشان کام مولانا نے کیا وہ مسدس حالی کی تصنیف ہے....
 یہ نظم شہرت کے پر نگا کر آزی اور چار دانگ عالم میں حالی کا نام پکار آئی۔ اگر حالی مسدس
 کے سوا اور کچھ نہ لکھتے تو یہ مسدس ان کے نام کو زندہ رکھنے اور بقائے دوام بخشنے کے لیے
 کافی تھا۔" اسماعیل پانی پتی مزید لکھتے ہیں کہ "اس کا پورا نام "مسدس مدو جزر اسلام" ہے
 اور یہ ماہ جون ۱۸۷۹ء مطابق جمادی الثانی ۱۲۹۶ھ میں مطبع سے چھپ کر نکلی اور نکلتے ہی

ہاتھوں ہاتھ فروخت ہو گئی۔ سمس کا دوسرا ایڈیشن مولانا نے ۱۲۹۷ھ مطابق ۱۸۸۰ء میں چھپوایا۔ پہلا اور دوسرا دونوں ایڈیشن بلا ضمیمہ تھے۔ شہ سمس کے پہلے دونوں ایڈیشن ۲۹۷ء بند اور ۸۹۱ء اخبار پر مشتمل تھے۔ ۱۸۷۹ء میں جب سمس کا پہلا ایڈیشن منظر عام پر آیا تو حالی نے اس کی پانچ جلدیں سرسید کو ارسال کیں۔ اس کے پڑھنے کے بعد سرسید کے دل و دماغ بر جو اثرات مرتب ہوئے، اس کا اندازہ اس خط سے ہوتا ہے جو بطور رسید سرسید نے حالی کو لکھا تھا، وہ لکھتے ہیں :

”مخدوم و مکرم من، عنایت نامجات بس پانچ جلد سمس پہنچے جس وقت کتاب ہاتھ میں آئی جب تک ختم نہ ہوئی ہاتھ سے نہ چھوٹی۔ اور جب ختم ہوئی تو افسوس ہوا کہ کیوں ختم ہو گئی۔ اگر اس سمس کی بدولت فن شاعری کی تاریخ جدید قرار دی جائے تو بالکل بجا ہے... بے شک میں اس کا محرک ہوا اور اس کو میں اپنے ان اعمالِ حسنہ میں سمجھتا ہوں کہ جب خدا پوچھے گا کہ تو کیا لایا میں کہوں گا کہ حالی سے سمس لکھوا لایا ہوں اور کچھ نہیں، میرا دل چاہتا ہے کہ دہلی میں ایک مجلس کروں جس میں تمام اشراٹ ہوں، رنڈیاں نچاؤں مگر وہ رنڈیاں بھی سمس گاتی ہوں۔“^۹

حالی نے جب سرسید کو سمس کی جلدیں ارسال کی تھیں تو اس خیال کا اظہار بھی کیا تھا کہ میں اس کا حق تصنیف مدرستہ العلوم مسلمانان علی گڑھ کو دینا چاہتا ہوں۔ سرسید نے حالی کے اس خیال سے اختلاف ظاہر کیا اور انھیں لکھا :

”آپ کے اس خیال کا کہ حق تصنیف مدرستہ العلوم کو دیا جائے اور رجسٹری کرادی جائے میں دل سے شکر کرتا ہوں مگر میں نہیں چاہتا کہ اس سمس کو جو قوم کے حال کا آئینہ اور ان کے ماتم کا مرثیہ ہے کسی قید سے مقید کیا جائے۔ جس قدر چھپے اور جس قدر وہ مشہور ہو اور رڑکے ڈنڈوں پر گاتے پھریں۔ اور رنڈیاں مجلسوں میں طبلہ سازنگی

پر گادیں۔ تو ال درگا ہوں پر گادیں۔ حال لانے والے اس پتے حال
پر مال لادیں اسی قدر مجھ کو زیادہ خوشی ہوگی۔ میں اس کل مسدس
کو تہذیب الاخلاق میں چھاپوں گا۔"

سر سید نے اپنا دعوہ پورا کیا اور اس طرح تہذیب الاخلاق مطبوعہ ماہ شوال
نہایت ماہ رمضان ۱۲۹۶ھ مطابق ۱۸۸۰ء کے شمارے میں پورا مسدس از سر نو شائع ہو گیا۔
یہ گویا مسدس حالی کا دوسرا ایڈیشن تھا، جو اگرچہ کتابی شکل میں شائع نہیں ہوا، لیکن اس
ایڈیشن کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی اشاعت میں خود سر سید نے ذاتی طور پر دلچسپی
لی تھی۔ سر سید کا مقصد صرف اتنا تھا کہ تہذیب الاخلاق میں اشاعت کے بعد مسدس ملک
کے طول و عرض میں پڑھا جائے گا، اور اس سے اس مقصد کی تکمیل میں مدد ملے گی، جس حصول
کے لیے حالی نے اس کی تخلیق کی تھی۔ مسدس کی اس دوسری اشاعت کی عام کیفیت
پہلے والے ایڈیشن جیسی ہی تھی، یعنی یہ کہ اس میں کسی طرح کی کوئی ترمیم یا اضافہ روا نہیں رکھا
گیا تھا۔ اس اشاعت کے بعد ہی مولانا حالی کے خلات ایک محاذ تائم ہو گیا، اور اس کی
صوری و معنوی خامیوں پر بے دے شروع ہو گئی۔ حالی نے مسدس کی تخلیق "مزرے لینے اور واہ
واہ سننے کے لیے نہیں کی تھی، بلکہ عزیزوں اور دوستوں کو غیرت اور شرم دلانے کے لیے کی تھی۔"
اس بنیادی مقصد کو پس پشت ڈال کر فی لہین نے جو رویہ اختیار کیا، وہ نازیبا تو تھا
ہی، حد یہ ہے کہ حالی کی شخصیت اور سیرت کو بھی مورد الزام قرار دیا گیا۔ یہاں اس کی
تفصیلات کا موقع نہیں، لیکن اس جانب توجہ ضروری ہے کہ ان مخالفین کو حالی کے
اس مقصد سے کوئی واسطہ نہیں تھا، جس کے حصول کے لیے اس مسدس کی تخلیق عل میں آئی
تھی، بعض سنجیدہ حضرات نے البتہ مسدس کے اختتامیہ بندوں کے متعلق جو اعتراض کیا تھا،
تھا، وہ بڑا معنی خیز تھا۔ مثلاً مسدس کی پہلی اشاعت میں اس کا خاتمہ ذیل کے
بندوں پر ہوا تھا:

امیروں کی تم سن چکے داستان سب	چلن ہو چکے عالموں کے بیاں سب
شریفوں کی حالت ہے تم پر عیاں سب	بگڑنے کو تیار بیٹھے ہیں یاں سب

یہ بوسیدہ گھرا ب گرا کا گرا ہے
مستوں مرکزِ نقل سے ہٹ چکا ہے^{۱۳}

یہاں ہر ترقی کی غایت یہی ہے سر انجام ہر قوم و ملت یہی ہے
سدا سے زمانے کی عادت یہی ہے طلسم جہاں کی حقیقت یہی ہے
بہت یاں ہوئے خشک چشے اُبل کر
بہت باغ چھانٹے گئے پھول پھل کر^{۱۴}

کہاں ہیں وہ اہرام مصری کے بانی کہاں ہیں وہ گردانِ زابلستانی
گئے پیشِ دادی کدھر اور کیانی ہٹ کر رہی سب کو دُنیا سے مانی
لگاؤ کہیں کموج بکل دانیوں کا
بت دُشیاں ہم کو ساسانیوں کا^{۱۵}
حالی اس اندازِ مخاطب کے متعلق خود لکھتے ہیں :

”مگر یہ اسلوب جس قدر غیرت دلانے والا تھا اُسی قدر مایوس کینے
والا بھی تھا، مصنف کے دل کی آگ بھڑک بھڑک کر بجھ گئی تھی اور
اس کی افسردگی الفاظ میں سرایت کر گئی تھی۔ نظم کا خاتمہ ایسے دلکش
اشعار پر ہوا جن سے تمام امیدیں منقطع ہو گئیں اور تمام کوششیں
رانگھاں نظر آنے لگیں۔“^{۱۶}

اغیار کے طعنوں اور احباب کے ثوروں کے سبب حالی اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے
کہ مسدس کا اختتام تنویدیت پر نہیں بلکہ رجائیت پر ہونا چاہیے تھا، چنانچہ انھوں نے
از ہر نو مسدس پر نظر ثانی کی، اور اس کے لفظی اور معنوی سقم کو دور کیا، اور جس بند پر مسدس
اختتام ہوتا تھا، اس کے فوراً بعد ۱۶۲ بندوں کا مزید اضافہ کر دیا، اس اضافے کو
انھوں نے ”ضمیمہ“ کا نام دیا تھا۔ یہ ضمیمہ حالی کے ”اقتضائے حال“ کے موافق تھا، اس کا

آغاز ذیل کے بند سے ہوتا ہے:

بہس لے نا امیدری نہ یوں دل بچھا تو جھلک اے امید اپنی آخر دکھا تو
ذرا نا امیدوں کی ڈھارس بندھا تو فسرہ دلوں کے دل آخر بڑھا تو
ترے دم سے مردوں میں جانیں پڑی ہیں
جلی کھیتیاں تو نے سرسبز کی ہیں

اور اختتامیہ بند یہ ہے :

انھیں کل کی فکر آج کرنی رکھا دے ذرا ان کی آنکھوں سے پردہ اٹھائے
کیمیں گاہِ بازی دوران دکھا دے جو ہوتا ہے کل آج اُن کو بچھا دے

چھتیں پاٹ لیں تاکہ باراں سے پہلے
سفینہ بنا رکھیں طوفاں سے پہلے

ضمیمے کے علاوہ حالی نے ۱۹۳۳ اشعار پر مشتمل ایک 'مناجات' بھی لکھی ہے، جسے 'عرض حال' کے عنوان سے اسس ایڈیشن میں شامل کیا گیا ہے جو ۱۳۰۳ھ مطابق ۱۸۸۶ء میں شائع ہوا۔ مسدس حالی کا یہ ایڈیشن سابقہ اشاعتوں سے یکسر مختلف تھا۔ اس ایڈیشن کی سب سے بڑی خوبی یا وجہ امتیاز یہ ہے کہ حالی نے اس میں نہ صرف ضمیمہ اور مناجات (عرض حال) کا اضافہ کیا بلکہ قدیم مسدس (یعنی اشاعت اول) میں بھی جستہ جستہ تفرق کیا تھا۔ اس اعتبار سے مسدس حالی کی یہ اشاعت حد درجہ معنی خیز تھی، بعد کے تمام نسخے اسی اشاعت پر مبنی ہیں۔ اب ہمیں مسدس حالی کے اشعار کے حوالوں سے ان تمام امور کی نشان دہی کرنی ہوگی جو اپنے آپ میں تعمیری ہیں، دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس مقصد کی تکمیل کے لیے حالی نے اس نظم کی تخلیق کی ہے، اس کے حصول میں اس نے کیا ردل ادا کیا ہے۔

مسدس حالی کے غائر مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طویل قومی نظم بنیادی طور پر ماضی، حال اور مستقبل تین حصوں میں منقسم ہے۔ اس نظم میں شاعر نے ماضی، حال اور مستقبل سے متعلق حصوں کو مختلف عنوانات سے مرتب کیا ہے۔ اس طرح مسدس حالی کا

حصہ ماضی ۱۰۵ بندوں اور ۳۱۵ اشعار پر مشتمل ہے، اور اس میں جو عنوانات حالی نے قائم کیے ہیں وہ درج ذیل ہیں :

مسلمانوں کی موجودہ حالت (تہید) 'زمانہ جاہلیت' ولادت رحمۃ اللعالمین، بعثت خاتم النبیین، رسالت کی پہلی تبلیغ، تبلیغ شریعت، ضلالت اہل علم، توحید کی تعلیم، تعلیم معاش و قت، فرصت، علم، ہمدردی، رحم، تعصب، پرہیزگاری، کمائی، اغنیاء، اخلاق، تمدن، اثر تربیت، خاتم المرسلین، خلافت راشدہ، عام تاریخی زمانہ، ترقی مسلمان، نشر توحید، نشر حسنات، احیائے علوم، سیر و سیاحت، آثار و صنایع اسلام، خلافت اندلس، خلافت بغداد، علم ہیئت، علم تاریخ، محدثین، فصاحت عرب، عرب کے علوم اور عرب کی فیض رسانی وغیرہ۔

حصہ ماضی میں حالی نے پانچ سات بند تہیدی لکھے ہیں، ان کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ حالی مسلمانوں کی موجودہ زبوں حالی کو دور کرنے کے لیے فکر مند ہیں، اور وہ مسلمانوں کو ان کی موجودہ اتری کا احساس دلانا چاہتے ہیں کہ یہ پہلے کیا تھے اور اب کیا ہو گئے ہیں، کیوں کہ حالی نے اس نظم کی تخلیق "مزے بننے کے لیے نہیں کی ہے بلکہ عزیزوں اور دوستوں کو غیرت اور شرم دلانے کے لیے کی ہے"۔ اس نظم کا بنیادی مقصد تہید کے اس شعر میں مضمر ہے :

کل کون تھے آج کیا ہو گئے تم
ابھی جاگتے تھے ابھی سو گئے تمؑ

در اصل یہی مسدس حالی کا بنیادی رجحان ہے، جو درج بالا شعر میں ظاہر ہوا ہے، اور جو مسدس حالی کے حصہ ماضی (کل کون تھے) اور حصہ حال (آج کیا ہو گئے) میں بھیلایا ہوا ہے۔ تہیدی بندوں کے بعد حالی نے نبی کریم کی بعثت سے قبل عرب کی اخلاقی، معاشرتی، مذہبی اور سماجی زبوں حالی کا نقشہ بڑے ہی موثر ڈھنگ سے پیش کیا ہے اور مسلمانوں کو اس بات کا احساس دلایا ہے کہ جب اہل عرب کی تباہی اور بربادی حد سے تجاوز کر گئی تو خدائے تعالیٰ کی رحمت جوش میں آئی، اور اس نے اپنی مخلوق کو گمراہی اور ضلالت سے

ہجاء کے لیے وہ پیشین گوئی پوری کی جس کی شہادت انبیاء نے سابقین دیتے چلے آئے تھے، یعنی اُس مقدس ترین ہستی کو جو فقیروں کا ملجا اور یتیموں کا والی ہے تمام عالم کے لیے رحمت بنا کر بھیجا جس نے اپنی ہیبت اور کردار سے عجب کی کایا پلٹ دی۔ ان میں سب سے پہلے اس ہستی نے توحید کی شمع روشن کی اور پھر انھیں وحدانیت کا سبق پڑھایا اور جب مسلمانوں میں تعلیم توحید کی مدح سرایت کر گئی تو پھر انھیں آداب میثت سکھائے، وقت اور فرصت کی قدر و قیمت کا احساس دلایا، علم کی طرف انھیں راغب کیا، نیکیوں کی طرف بلایا، بد اعمالیوں سے روکا، پرہیزگاری کا درس دیا اور ان کے اخلاق کو سنوارا یعنی کہ "اسلام کے زرخ روشن پر زمانے کے تعصبات، مخالفوں کی غلط بیانی اور خود مسلمانوں کی بے راہ روی کی وجہ سے جو پردہ پڑ گیا تھا، حالی نے اُس پردے کو اٹھا کر دکھایا کہ اسلام ایک مذہبِ امن ہے جو دنیا میں سلوک اور محبت کی حکومت قائم کرنے آیا تھا، اسلام کا مقصد قوموں اور جماعتوں کے اختلاف کو مٹانا اور ان میں ایک عالمگیر اخوت قائم کرنا تھا۔۔۔۔۔ اسی کی برکت سے مسلمانوں نے دنیا سے ٹکر و عمل کو سخر کر لیا تھا،^{۱۱} حالی مزید لکھتے ہیں کہ نبی برحق کی تعلیمات کا ایسا اثر ہوا کہ اُن کی رحلت کے بعد مسلمانوں نے ساری دنیا میں امن مساوات کا پرچم لہرایا۔ قیصر و کسریٰ کے ایوانوں میں اذاتوں کی صدائے بازگشت سُنانی دینے لگی، علاوہ ازیں انھوں نے علوم و فنون کے ایسے دریا بہائے کہ دنیا نے ان سے کسب فیض کیا دوئے زمین کے کونے کونے میں مسلمانوں نے اپنی فتوحات کے نقوش چھوڑے، اندلس، غرناطہ، بلنسس، بطلیوس اور قرطبہ میں مسلمانوں کے قصر شاہی اور آثار الضنادید سے آج بھی مسلمانوں کی گذشتہ شان و شوکت نکلتی ہے۔ حالی مسلمانوں کی علمی ترقیات کے ذیل میں مزید لکھتے ہیں کہ انھوں نے علم ہیئت، علم طب، علم کیمیا، علم ہندسہ، ریاضی، تجارت اور قلمت پر بھی ارتقاء کے ایسے مدارج طے کیے جن کی نظیر تاریخ دوبارہ پیش نہیں کر سکی مثلاً ترقی مسلمانان کے درجہ ذیل بند اس ضمن میں ملاحظہ ہوں:

یہ علم و فن ان سے نھرائیوں نے	کیا کسب اخلاق روحانیوں نے
ارب ان سے سیکھا صفا مانیوں نے	کہا بڑھ کے لبیک یزدانیوں نے

ہراک دل سے رشتہ جہالت کا توڑا
کوئی گھر نہ دنیا میں تار یک چھوڑا

ارسطو کے مُردہ فنون کو جس لایا فلاطون کو پھر زندہ کر کے دکھایا
ہراک شہر و قریہ کو یوناں بنایا مزا علم و حکمت کا سب کو چکھایا
کیا برطرت پر وہ چشم جہاں سے
جگایا زمانے کو خواب گراں سے

ہراک میکدے سے بھرا جا کے ساغر ہراک گھاٹ سے آئے میراب ہو کر
گرے نعل پروانہ ہر روشنی پر گرہ میں لب باندھ حکم پیر
کو حکمت کو اک گم شدہ لال سمجھو
جہاں پاؤ اپنا اسے مال سمجھو

ہراک علم کے فن کے جویا ہوئے وہ ہراک کام میں سب سے بالا ہوئے وہ
خلافت میں بے نعل و بیٹھا ہوئے وہ سیاحت میں مشہور دنیا ہوئے وہ
ہراک ملک میں ان کی پھیلی امارت
ہراک قوم نے ان سے سیکھی تجارت

کیا جا کے آباد ہر ملک ویراں مہیتا کیے سب کی راحت کے سماں
خطر اک تھے جو پہاڑ اور بیاباں انھیں کر دیا رشک صحن گلستاں
بہار اب جو دنیا میں آئی ہوئی ہے

یہ سب پود انہی کی لگائی ہوئی ہے
یہ ہموار سڑکیں یہ راہیں مصفا
دو طرفہ برابر درختوں کا سایا
نشاں جا بجا میل و فرسخ کے برپا
انہی کے ہیں سب سے چربے آثارے
اسی قافلے کے نشاں ہیں یہ سارے

نہیں اس طبق پر کوئی برّ اعظم نہ ہوں جس میں ان کی عمارت محکم
 عرب، ہند، مصر، اندلس، شام و یلم بناؤں سے ہے ان کی معمور عالم
 سرِ کوہِ آدم سے تا کوہِ بیض ملے گا جہاں جاؤ گے کھوج ان کا^{۲۷}

ہوا اندلس ان سے گلزارِ بحیر جہاں ان کے آثار باقی ہیں اکثر
 جو چاہے کوئی دیکھ لے آج جا کر یہ ہے بیتِ حرام کی گویا زباں پر
 کہ تھے آلِ عدنان سے میرے بانی میں ہوں اس زمین عرب کی نشانی^{۲۸}

مُنے گوشِ عبرت سے گر جا کے انسان تو والِ ذرّہ ذرّہ یہ کرتا ہے اعلان
 کہ تھ جن دنوں مہرِ اسلام تاباں ہوا یاں کی تھی زندگی بخش دوران
 پڑی حناک اچھینز میں جا بھیں سے ہوا زندہ پھر نام یںاں یہیں سے^{۲۹}

در اصل حالی نے مسدّس میں تاریخِ اسلام کا جو شاہنامہ پیش کیا ہے وہ ایک ایسا سنگِ بنیاد تھا جس پر بعد میں اقبال نے "شکوہ" جیسی عمارتِ تعمیر کی۔ حالی نے تاریخِ اسلام کے ذریعے سے مسلمانوں کو ان کی گزشتہ عظمت کا احساس دلایا، تاکہ وہ پھر اپنے شہنری ماضی کے تار و پود سے دوبارہ اپنے لیے ایک خوبصورت مستقبل کی جدوجہد کریں۔ مسدّس حالی کے مذکورہ حصّہ (ماضی) کے متعلق معین احسن جذبی کا یہ قول درست معلوم ہوتا ہے :

"اس میں شک نہیں کہ مسدّس میں سرسید کے خیالات کا پرتو ملتا ہے، لیکن ہمیں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ یہ سرسید کے ایما اور تحریک پر لکھی گئی۔ اس میں اگر سرسید کا عکس نہ آتا تو جبرت کی بات تھی۔ اس کے باوجود اس طویل نظم میں اسلام کے

۴
 کے عروج و زوال کی تصویریں حالی کے اپنے مطالعے اور مشاہدے کا نتیجہ ہیں۔^{۳۳}

حالی نظم کے اس حصہ (ماضی) کے اختتام پر بعض یورپین مورخین کا حوالہ دیتے ہوئے یہ درج کرتے ہیں کہ دنیا کی دیگر ترقی یافتہ قوموں کے فضل و کمال کا سرچشمہ عرب یعنی 'مسلم' تھے، اس حصے کا اختتام یہ بند ہے:

ہوا گو کہ پامال بستاں عرب کا مگر اک جہاں ہے غزل خواں عرب کا
 ہر اگر گیب سب کو باراں عرب کا سپید و سیر پر ہے احساں عرب کا
 وہ تو میں جو ہیں آج تزلج سب کی
 کنوٹڈی رہیں گی ہمیشہ عرب کی^{۳۴}

مدرسہ حالی کا حصہ 'ماضی' یہیں پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔ اس کے بعد مدرس کے دوسرے حصے یعنی 'حال' کا آغاز ہوتا ہے، نظم کا یہ حصہ مجموعی طور پر ۱۹۲ بندوں پر مشتمل ہے، و مدرسہ حالی کے حصہ 'ماضی' سے زیادہ طویل ہے۔ حالی نے اس حصے سے متعلق بندوں کو درج ذیل عنوانات سے مزین کیا ہے:

تزل اہل اسلام، تمثیل اقوام عمل، تمثیل ملت اسلامیہ، خطاب ہوئے قوم، سر تسلط
 اہل اسلام، حکوم تو میں، مسلمانان ہندوستان، تفتیح اوقات، اہل یورپ کا ضبط اوقات،
 ہندوؤں کی معزز تو میں، زمانے کی پیروی، خرابی قوم کے آثار، اخلاص، دریوزہ گری، امیروں
 کے مصاحب، ذی مقدس مسلمان، محبت خلق اللہ، اہل یورپ کی ہمدردی، ہمدردی کا نتیجہ،
 امت والے مسلمان، دولت مند، دین اسلام کی حالت، قحط اہل اللہ، قحط علمائے دین،
 طکتب دینیہ، مدعیان علم، مدعیان درویشی، علمائے زمان، تعلید، حال پسندی، شرک
 ردعویٰ توحید، تعصب، تالیف اہل اسلام، تفرق تعصب، فرض اہل اسلام، نتیجہ تفرقہ،
 رہ اتفاق، اخلاق اہل اسلام، غیبت، حسد و کبر، کور باطنی، خبیث نفس، فتنہ انگیزی،
 نامی و رسوائی، خوشامد، کذب و مبالغہ، خود پسندی، خلفاء کی انصاف پسندی، فقدان علوم
 یونی، حکمت و فلسفہ، طب، شاعری، اشعار عرب کے نتائج، شرفاء کی اولاد، تعلیمات مسلمان

ت اور برکات حکومت وغیرہ۔

حالی مسدس کے پہلے حصے یعنی 'ماضی' میں عروج اسلام کی تصویر پیش کرنے بعد نظم کے دوسرے حصے میں مسلمانوں کی 'اقتصادی'، 'اخلاقی'، 'مذہبی' اور 'تہذیبی' پسماندگی اسباب و علل پر روشنی ڈالتے ہیں جس کا احساس انھیں علی گڑھ تحریک کے زیر اثر ہوا اگر قوم و ملت کی حالت تباہ ہے، عزیز ذلیل و خوار ہو رہے ہیں، شرفاء و برباد ہو چکے، اور بہت سے بربادی کے دہانے پر ہیں، علوم و فنون سب قوم میں سے اٹھتے جا رہے، 'غربت و افلاس گھروں پر طاری ہے، رئیس و رواسا جو مسلمانوں کی امداد اور تعاون کئے تھے، وہ اس فرض سے غافل ہو چکے ہیں۔ علاوہ اس کے علمائے دین پر و مشائخ جو امتوں کی اصلاح کے ذمے دار ہیں، زمانے کی ضرورتوں اور تقاضوں سے نااہل ہیں، اخلاقی بریں پامال ہو چکی ہیں۔ حالی نے ان تمام احساسات کی عکاسی مسدس کے اس حصے میں کی ہے۔ درحقیقت اس اعتبار سے مسدس حالی کا یہی دوسرا حصہ 'حال'، علی گڑھ تحریک، ترجمان اور سرسید کے خیالات کا عکاس ہے۔

حالی کے خیال میں مسلمانوں کی زبوں حالی کا اصل سبب اہل اللہ، علمائے دین و دینی علوم کا قحط ہے، البتہ کچھ نام نہاد علماء اور درویش موجود ہیں، جن کا مقصد صرف تفصیل دولت ہے۔ ان علماء کو دین و مذہب اور ملت اسلامیہ سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ یہاں ہمیں حالی کا نقطہ نظر سرسید سے مختلف نظر آتا ہے کیوں کہ سرسید کے ان مغربی رجحانات ہی اصل منزل ہیں اور وہ مسلمانوں کو ایک خاص سانچے میں ڈھالنا چاہتے ہیں۔ لیکن حالی مسلمانوں کے زوال کی اصل وجہ اسلام کی خالص قدس قبول کرنے سے گریز بتاتے ہیں اور اس کی تکمیل کے لیے جہاں انھوں نے ماضی کی تصویریں عبرت کے لیے پیش کی ہیں وہاں بعض اوقات طنز و مزاح کے استعمال سے بھی گریز نہیں کیا ہے۔ مثلاً:

بڑھے جس سے نفرت وہ تحریر کرنی جگر جس سے شق ہو وہ تفسیر کرنی
گنہ گار بندوں کی تفسیر کرنی مسلمان بھائی کی تکفیر کرنی

یہ ہے عالموں کا ہمارے طریقہ

یہ ہے ہادیوں کا ہمارے طریقہ

کبھی وہ گلے کی رگیں ہیں پھلاتے کبھی جھاگ پر جھاگ ہیں منہ پر لاتے
کبھی خاک اور رگ ہیں اس کو بناتے کبھی مارنے کو عصا ہیں دکھاتے

ستوں (چشم بد دور) ہیں آپ دیں گے

نمونہ ہیں خلیفہ رسول امیں گے

جو چاہے کہ خوش آگ مل کر ہواں تو ہے شرما وہ قوم کا ہوسلمان
نشاں مجدے کا ہو جیس پر مہیاں تشرع میں اس کے نہ ہو کوئی نقصان

لبیں بڑھ رہی ہوں نہ ڈاٹھی ٹرھی ہو

ازار اپنی حد سے نہ آگے بڑھی ہو

ڈاکٹر وزیر آغا کے خیال میں حالی نے اپنی زوال آلود تہذیب کو بے نقاب
ضرور کیا ہے لیکن اس ضمن میں انھوں نے اسلامی تہذیب کا مغربی تہذیب سے
تقابل نہیں کیا، جیسا کہ سرسید اسکول کے بعض نگینے والوں نے کیا ہے، بلکہ حالی نے اپنی
تہذیب کا موازنہ اسلام کے عہد زریں سے کیا ہے۔ چنانچہ یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ
دوسروں کی بہ نسبت حالی اپنے مشن میں زیادہ کامیاب نظر آتے ہیں۔ سرسید نے دین
اسلام کو عقل و سائنس کے پیرہن میں پیش کر کے مسلمانوں کو سائنسی ترقیات کی دعوت
دی تھی جب کہ حالی نے مسدس میں "الدین یسر" کی صدا بلند کر کے مسلمانوں پر یہ
بات ثابت کی ہے کہ اُن کا مذہب کسی طرح بھی دنیاوی ترقیات میں مانع نہیں ہے، وہ
دین اور شریعت کی پابندی کرتے ہوئے بھی ترقی کے میدان میں آگے آسکتے ہیں۔ یہیں
یہاں بھی حالی کا نظریہ سرسید سے مختلف نظر آتا ہے مثلاً یہ بند ملاحظہ فرمائیں :

شریعت کے احکام تھے وہ گوارا کہ شیدا تھے ان پر یہود و نصارا

گواہ ان کی نرمی کا قرآن ہے سارا خود الدین یسر انہی نے پکارا

مگر یاں لیا ایسا دشوار ان کو
کہ مومن سمجھنے لگے بار ان کو

نہ کی ان کی اخلاق میں رہنمائی نہ باطن میں کی ان کے پیدا مصفائی
یہ احکام ظاہر کی لے یہ بڑھائی کہ جوتی نہیں ان سے دم بھر رہائی

وہ دیں جو کہ جہنم تھا خلقِ نیکو کا

کیا اس کو بالو غسل و وضو کا

"الدین ٹیسر" کے عنوان سے حالی نے ایک مضمون بھی سپردِ قلم کیا ہے جو مقالاتِ حالی حصہ اول میں شامل ہے۔ اس مضمون میں بھی حالی نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اسلام کسی بھی طرح دنیاوی ترقیات میں رکاوٹ پیدا نہیں کرتا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا مذہب ہے جو ترقی کے لیے انسان کو آمادہ کرتا ہے۔

حالی مسلمانوں میں پیدا شدہ بُرائیوں مثلاً 'تصعب'، 'غیبت'، 'حسد و کبر'، 'غث'، 'نفس'، 'فتنہ'، 'انگیزی' اور خوشامد کو مسلمانوں کی اخلاقی پستی کا موجب قرار دیتے ہیں اور ہمایہ قوموں کے عروج اور زرقار ترقی کا احساس دلا کر مسلمانوں کو ان بُرائیوں سے روکنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مسدس حالی کے اس حصے (حال) کے اختتام پر 'برکاتِ حکومت' نیز تجارت کے وسائل، ریل، ڈاک اور تار کی بھرپور تعریف کر کے حالی مسلمانوں کے دلوں سے اس باغیانہ جذبے کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس نے انھیں حکومت سے متنفر کر رکھا تھا۔ کیوں کہ حالی کے خیال میں مسلمانوں کو بھی اس صنعتی ترقی میں آگے بڑھنا چاہیے اور حکومت کی طرف سے دی گئی سہولتوں سے فائدہ اٹھنا، چاہیے۔ شاعر کے لفظوں میں ملاحظہ ہو:

حکومت نے آزادیاں تم کو دی ہیں ترقی کی راہیں سراسر کھلی ہیں
صدائیں یہ ہر سمت سے آ رہی ہیں کہ راجا سے پر جا ملک سب مسکھی ہیں

تسلط ہے ملکوں میں امن و امان کا

نہیں بند رستہ کسی کا رداں کا

بھٹی میں سمر اور تجارت کی راہیں^۴ نہیں بند صنعت کی حرمت کی راہیں
جو روشن ہیں تحصیلِ حکمت کی راہیں تو ہوا رہیں کسب و دولت کی راہیں

نگھسر میں غنیم اور دشمن کا کھٹکا

نہ باہر ہے قزاق و رہزن کا کھٹکا

کہو قدر اس امن و آزادگی کی کہ ہے صاف ہر سمت راہِ ترقی

ہر اک راہرو کا زمانہ ہے ساتھی یہ ہر سو سے آواز پہم ہے آتی

کہ دشمن کا خطرہ نہ رہزن کا ڈر ہے

نکل جاؤ رستہ ابھی بے خطر ہے

مسدس حالی کے ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں حالی سرسید کی
طرح مفاہمت پسند ہیں اور مصلحتِ وقت سے کام لے رہے ہیں۔ اس لحاظ سے ہمیں
یہاں حالی کے سیاسی شعور کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور درحقیقت حالی کا یہ سیاسی شعور
سرسید کی علی گڑھ تحریک سے مستعار ہے۔ مسدس حالی کے درج بالا اشعار سے اس بات
کا پتہ چلتا ہے کہ حالی 'برکاتِ حکومت' بیان کر کے مسلمانوں کو وقارِ زمانہ کا احساس
دلاتے ہیں اور اس کے علاوہ حکومت کی سہولیات کی تعریف بھی بیان کرتے ہیں تاکہ
حکام کے دلوں میں مسلمانوں کے لیے جگہ پیدا ہو سکے۔ انہی اشعار پر مسدس حالی کے
مذکورہ حصے (حال) کا اختتام ہوتا ہے۔ اس حصے کا آخری بند یہ ہے :

وہی ایک ہے جس کو دائم بقا ہے جہاں کی وراثت اسی کو سزا ہے

سو اس کے انجام سب کا فنا ہے نہ کوئی رہے گا نہ کوئی رہا ہے

مسافر یہاں ہیں فقیر اور غنی سب

غلام اور آزاد ہیں رفتی سب

چونکہ مسدس حالی کے دوسرے حصے (حال) میں شاعر نے "مسلمانوں کی خرابیاں
مُحَن کر بیان کی تھیں اور زبان سے تیغ و سناں کا کام لیا تھا... مگر یہ اسلوب جس قدر
غیرت دلانے والا تھا اسی قدر مایوس کن بھی تھا" اس لیے حالی کو خود بھی مسدس کے

اس نسق کا احساس ہوا اور اس کے علاوہ بعض احباب نے بھی حالی کو تحریک دلائی کہ نظم کا اختتام 'رجائیت' پر ہونا چاہیے تھا لہذا احباب کے اسی مشورے کے مطابق حالی نے "مقتضائے حال" کے موافق اصل مسدس (یعنی اشاعتِ اول) کے آخر میں "ضمیمہ" شامل کیا تاکہ اس کی شمولیت قارئین کے لیے حوصلہ افزا ثبات ہو اور مسلمانوں کی مایوسی کا طسم ٹوٹ جائے۔ کیوں کہ حالی کو اس بات کا بھی یقین تھا کہ "انہوں نے ایک ایسی قوم کو مخاطب کیا ہے جو بے راہ ہے پر گمراہ نہیں ہے، وہ رستے سے بھٹکی ہوئی ہے مگر راستے کی تلاش میں ہے۔۔۔ اس کے قومی مصلحت ضرور ہو گئے ہیں مگر زائل نہیں ہوئے ہیں، ان کے جو ہرٹ گئے ہیں مگر جلا سے پھر نمودار ہو سکتے ہیں۔ ان کے عیبوں میں خوبیاں بھی پوشیدہ ہیں اور ان کے خاکستر میں چنگاریاں بھی ہیں مگر دبی ہوئی ہیں۔ چنانچہ قوم سے حسالی کی انہی توقعات نے ان سے "ضمیمہ" لکھوایا جو مسدس کے تیسرے ایڈیشن کے ساتھ (۱۳۰۳ھ مطابق ۱۸۸۶ء) ملحق کیا گیا۔ اس کا تفصیلی ذکر گذشتہ صفحات میں آچکا ہے۔

حالی نے مسدس کے تیسرے حصے یعنی 'ضمیمہ' سے متعلق بندوں کو بھی مختلف عنوانات سے آراستہ کیا ہے۔ مسدسِ حالی کا یہ حصہ یعنی 'ضمیمہ' ۱۶۲ بندوں پر مشتمل ہے اور اس میں شاعر نے جو عنوانات قائم کیے ہیں وہ درج ذیل ہیں :

امیدِ غیرتِ قومی، امکانِ ترقی، آغازِ ترقی، اقبالِ مندی کیا چیز ہے، محنتِ ہندی، کاہلی، مذمتِ کاہلی، شرافتِ محنت، غمِ خواری بتی نوعِ انسان، رغبتِ علوم و فنون، فضیلتِ علم، علومِ جدیدہ کے نتائج، ہمتِ مردان، زمانہِ گذشتہ میں تعلیمی کوششیں، دارالعلوم اسلامیہ، اپنی تعلیم آپ، تعلیم سے بے توجہی کا نتیجہ، ترغیبِ علوم و فنون، ذی علموں کی قدر، فرائی اور متفقہ کوششیں وغیرہ۔

اس 'ضمیمہ' کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ حالی نے مسلمانوں کو امیدِ یقین، حرکت و عمل اور عزم و حوصلہ قائم رکھنے کی تلقین کی ہے، کیوں کہ قوم میں ابھی احساسِ زیاں باقی ہے۔ اس میں خودداری، غیرت و حمیت، آن بان، ہمدردی و غمِ گساری اور اخوت کے جذبات فنا نہیں ہوئے ہیں، اس لیے اگر وہ ذرا عزم و حوصلے سے کام لیتے تو از سر نو یہ اپنی کھوئی

ہوئی 'عظمت' شان و شوکت اور وقار کو حاصل کر سکتی ہے۔ یعنی "ذرائع" ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی: چنانچہ حالی کہتے ہیں۔

بہت ہیں ابھی جن میں غیرت ہے باقی دلیری نہیں پر حیت ہے باقی
فقری میں بھی بڑے ثروت ہے باقی تہی دست ہیں پر مروت ہے باقی

مٹے بھر بھی پنڈار ہستی دہی ہے

مکان گرم ہے آگ کو بجھ گئی ہے

بکھتے ہیں عزت کو دولت سے بہتر فقری کو ذات کی شہرت سے بہتر
گلیم قناعت کو ثروت سے بہتر انھیں موت ہے بار منت سے بہتر

سران کا نہیں در بدر بھکنے والا

وہ خود پست ہیں پر نگاہیں ہیں بالا

یہ سچ ہے کہ ہے قوم میں قحط انساں نہیں قوم کے پر سب افراد یکساں
سفال و خزف کے ہیں انبار گریاں جواہر کے ٹکڑے بھی ہیں اس میں پنہاں

چھپے سنگ ریزوں میں گوہر بھی ہیں کچھ

مٹے ریت میں ریزہ زر بھی ہیں کچھ

ان اشعار کے بعد حالی قوم پر چھائی ہوئی کاہلی کی سخت مذمت کرتے ہیں اور از سرِ نو قوم کو کوشش و محنت اور تحصیلِ علوم و فنون کی رغبت دلاتے ہیں، کیوں کہ حالی کے خیال میں کسی بھی قوم کی ترقی کے لیے یہ چیزیں نہایت ضروری ہیں۔ اسی لیے حالی علی گڑھ تحریک کے زیر اثر مسلمانوں کو بھی تعلیم کی طرف متوجہ کرتے ہیں، کیوں کہ ان کے خیال میں تعلیم کا فقدان ہی درحقیقت مسلمانوں کے لیے ذلت اور نکت کا موجب ہے۔

جنھوں نے کہ تعلیم کی قدر و قیمت ذہباتی مسلط ہوئی ان پہ ذلت

ملوک اور سلاطین نے کھوئی حکومت گھرانوں پہ چھائی امیروں کے نکت

رہے خاندانی نہ عزت کے قابل

ہوئے سائے دلوں شرافت کے باطل

مسدس کے اس تیسرے حصے 'ضمیمہ' کے اختتام پر حالی بارگاہِ خداوندی میں یوں دعا کرتے ہیں اور اسی دعا کی بند کے ساتھ نظم کے 'ضمیمہ' کا اختتام ہوا ہے۔

طفیل اس کا اور اس کی قوت کا یارب بکڑ ہاتھ جلد اس کی امت کا یارب
اک ابراس پہنچ اپنی رحمت کا یارب غبار اس سے جو دھوئے ذلت کا یارب
کہ ملت کو ہے ننگ ہستی سے اس کی
ہوا پست اسلام پستی سے اس کی

حالی نے 'ضمیمہ' کے اختتام پر ۶۳ اشعار پر مشتمل بارگاہِ رسالت مآب میں ایک 'التجبا' بھی پیش کی ہے، حالی نے اس 'التجبا' کو 'عرضِ حال' کا نام دیا ہے، یہ 'التجبا' غزل کی ہیئت میں ہے۔ اس میں حالی نے بارگاہِ رسولؐ میں مسلمانوں کی زبانوں کی زبانِ حالی بیان کی ہے، اور رحمتِ عالم سے امداد کی التجا کی ہے۔ مسدسِ حالی کے یہ اشعار یعنی عرضِ حال، اس بات کا ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ حالی کے دل میں قوم کے درد کے ساتھ نسبتِ رسولؐ بھی کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے مثلاً چند اشعار دیکھیے :

اے خاصہ خاصانِ رسل وقتِ دعا ہے

اُمت پہ تری آ کے عجب وقت پڑا ہے

جو دین بڑی شان سے نکلا تھا وطن سے

پر دیکھیں میں وہ آج غریب الغریبا ہے

'ضمیمہ' کا اختتام اس شعر پر ہوا ہے :

ہے یہ بھی خبر تجھ کو کہ ہے کون مخاطب

یاں جنبشِ لب خارج از آہنگِ خطا ہے

مسدسِ حالی کے اس موضوعاتی مطالعے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک صور تھا جسے مسلمانوں کے لیے حالی سے پھنکوا یا گیا اور جس کی سحر آفرینی سے قوم میں بیداری پیدا ہوئی، اے اپنے امراض کا صحیح علم ہوا۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "مسدس نے قوم میں بیداری کا پیغام اس حلقے تک پہنچا دیا۔ جہاں علی گڑھ کالج یا ایجوکیشنل کانفرنس

کی رسائی نہ تھی۔ ان دونوں کا حلقہ تعلیم یا نثر طبع تک محدود تھا، لیکن 'مسدس حالی' کے سیدھے سادے خیالات جتنے خواص کو مرغوب تھے، اتنے ہی عوام کو عزیز تھے، بہت سے لوگ علی گڑھ کالج کے مخالف بھی تھے۔ لیکن 'مسدس' سے مخالفت کون کرتا۔ یہ کسی نے مذہب کا پرچار نہ تھا۔ اس میں شہد کے ساتھ سرکہ نہ لایا گیا تھا۔ حالی کے آنسو خاص آب حیات کے پھینٹے تھے۔ دل سے نکلے ہوئے، درد سے پھرے ہوئے۔ کون ایسا سنگدل تھا جو ان کی قدر نہ کرتا اور انھیں زمین پر پامال ہونے دیتا؟ حالانکہ بقول حالی یہ ایک "ابالی کچڑی اور بے مزہ سالن" تھا لیکن میرے خیال میں یہ ابالی کچڑی اور بے مزہ سالن ہی مسلمانوں کے لیے ایسا متوی ثابت ہوا کہ جس سے ان کے قویٰ میں سازگی اور توانائی اور قوت عمل پیدا ہوئی۔

مسدس حالی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ حالی نے اس میں ایسی زبان استعمال کی ہے، جو عام فہم ہے اور اس کے علاوہ میلے ٹھیلوں، گلی کوچوں اور چوپایوں کی زبان ہے۔ حالی نے ایسے لفظوں اور محاورات کا انتخاب کیا ہے جو ہماری گنگا جہنی تہذیب کا خاصہ ہیں، ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کہ زمین سے چنے گئے ہیں۔ اس لیے یہ کہنے میں کوئی تاثر نہیں کہ مسدس حالی کی زبان و بیان میں ایک عوامیت اور مصیبت موجود ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے حالی بھی ہمیں ایک عوامی شاعر نظر آتے ہیں، حالانکہ ان سے پہلے دکنی شعرا اور پھر نظمیر اکبر آبادی کی شاعری میں بھی عوامیت پائی جاتی ہے۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ نظیر کے یہاں کوئی مقصدیت اور افادیت موجود نہیں ہے جب کہ مسدس حالی، میں ہمیں عوامیت کے ساتھ مقصدیت کی ترسیل بھی نظر آتی ہے اور غالباً اسی لیے مسدس حالی کو اردو شاعری میں پہلی طویل قومی نظم کہا جاتا ہے۔ یہاں اس کی زبان و بیان اور محاورات سے متعلق چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

کینز اور بانو تھیں آپس میں ایسی

زمانے میں ماں جانی بہنیں ہوں جیسی

بھگوان کا دھیان تھا گئیوں میں

زمین دوکھ بن بھول بھسل ریت بربت

پینے کو پکڑا نہ کھانے کو روٹی
جو تدبیر الٹی تو تقدیر کھوٹی

چھٹی سیاح میں کرتے لاکھوں کے ساماں

وہ تیلی کے کچھ بیل سے کم نہیں ہیں
کھرے عمر بھر اور جہاں تھے وہیں ہیں

شریفوں کی اولاد بے تربیت ہے تباہ ان کی حالت بری ان کی گت ہے
کسی کو کبوتر اڑانے کی لت ہے کسی کو بیڑیں لڑانے کی دھت ہے
چرخس اور گانچے پر شیدا ہے کوئی
مدک اور چنڈو کا رسیا ہے کوئی

کیمزوں کے جرگے میں عریں گزوائی
انھیں گالیاں دینی اور آپ کھائی

مسدس سے اس طرح کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ نثر و نظم میں تاثیر پیدا کرنے کے لیے محاورات بھی لوازمات میں شامل ہیں۔ جو ادبی زبان کو عوام الناس سے قریب تر کر دیتے ہیں۔ مسدس حالی میں بھی ایسے ہی سادہ اور سلیس محاورات کا حالی نے استعمال کیا ہے جو عام بول چال کے ہیں مثلاً بات پر اڑنا، ترانا بھرنا، جی پھڑانا، جی چڑانا، جی سے گزرنے،

خاک اڑانا، دل اکھڑنا، دل اُٹھنا، کان دھڑکنا، منہ خاک ہونا اور ناک بھونچنا وغیرہ ان کے علاوہ مدرس حالی میں ایسے الفاظ بھی موجود ہیں جن سے صوتی (Phonetic) آہنگ بھی پیدا ہوتا ہے، خاص طور سے جب حالی مسلمانوں کے دلوں میں جوش و خروش پیدا کرنا چاہتے ہیں، تو ایسے ہی تلمیحی الفاظ لاتے ہیں جن کو پڑھ کر قاری کے دل میں جوش و خروش کے جذبات برانگیختہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہمیں حال کی بالغ نظری کی داد دینی چاہیے کہ وہ اپنے قارئین کی نفسیات سے پوری طرح واقف ہیں۔ مثلاً طلوع اسلام، مسلمانوں کی فتوحات، خلافتِ اندلس، خلافتِ بغداد اور مسلمانوں کی ترقیات کے ذیل میں اکثر مقامات ایسے پر آہنگ الفاظ کا استعمال کیا ہے مثلاً دشتِ دور، سیر و سفر، خوابِ گراں، چشمِ جہاں، کرد و فر، متاعِ دوران، بستانِ عرب، بارانِ شبنم، لعلِ افگن اور آفتناے عالم وغیرہ۔ یہاں بحیثیتِ مجموعی یہ کہنا بے جا نہیں کہ حالی نے 'مقدمہ شعر و شاعری' میں اچھے شعر کے لیے جوشِ اصیلت، اور سادگی کا جو پیمانہ مقرر کیا ہے۔ خود حالی کے اپنے اس پیمانے پر مدرس حالی پورا اُترتا ہے، چنانچہ انہی گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے اس نظم کو قبولِ عام کا درجہ حاصل ہوا ہے۔ ♦♦

حواشی

۱۔ مقالاتِ حالی (حصہ اول) ص ۲۶۶-۲۶۷

۲۔ یادگارِ حالی، ص ۳۷، صالحہ عابدین

۳۔ مدرسِ حالی، ص ۱۱

۴۔ ایضاً، ص ۱۱-۱۲

۵۔ ایضاً، ص ۱۳ (دیباچہ)

۶۔ تذکرہِ حالی، ص ۵۷

۷۔ ایضاً، ص ۵۷-۵۸

- ۳۷۰ مدرس حالی، ص ۷۹
- ۳۷۱ ایضاً، ص ۸۰
- ۳۷۲ ایضاً، ص ۸۱
- ۳۷۳ مدرس حالی (دوسرا دیباچہ)، ص ۸۲-۸۳-۸۴
- ۳۷۴ ایضاً، ص ۸۳-۸۴
- ۳۷۵ ایضاً، ص ۸۵
- ۳۷۶ ایضاً، ص ۸۸-۸۹
- ۳۷۷ ایضاً، ص ۱۱۵
- ۳۷۸ ایضاً، ص ۱۱۹
- ۳۷۹ مدرس حالی (انتہا حال)، ص ۱۲۱
- ۳۸۰ موج کوثر ص ۶۶. شیخ محمد اکرام، ادبی دنیا، میا محل، دہلی ۱۹۹۱ء

اُردو صحافت میں مولوی بشیر الدین کا حصہ

مجیب اشرف

اُردو صحافت کی تاریخ پر تحقیقی کام بہت کم ہوا ہے۔ محمد عتیق صدیقی صاحب نے ۱۸۸۸ء تا ۱۸۵۳ء تک صوبہ شمالی و مغربی کے اخبارات اور مطبوعات کا جائزہ لیا ہے۔ مولانا امداد صابری صاحب نے کئی صدوں پر مشتمل اُردو صحافت کی تاریخ بڑی جانفشانی سے لکھی ہے۔ یہ کام یقیناً قابلِ قدر ہے۔ اس موضوع پر آئندہ کام کرنے والے یقیناً مستفید ہوں گے۔ مگر صابری صاحب نے چونکہ ایک طویل دور کو اپنی تحقیق اور تلاش کے دائرے میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے اس لیے صحافت کے کئی اہم گوشے ابھی تشدد رہ گئے ہیں۔ ۱۸۳۶ء سے آج تک تقریباً ۱۶۰ سال کے اُردو صحافت کے لمبے سفر میں اپنی اپنی نوعیت کے انگنت اخبار اور رسائل منظرِ عام پر آئے کچھ صحافیوں نے اخبارات اور رسائل کو اپنے خونِ جگر سے سینچا۔ ایمان داری اور قومی جذبے کے تحت اپنے طرزِ بیان و زبان کا معیار اتنا بلند کیا کہ صحافت کو ادب اور فن کی صف میں لاکھڑا کیا۔ ایسے صحافیوں پر گہرے مطالعے کی ضرورت ہے۔

غدر کے بعد کے چند گئے نئے صحافیوں میں مولوی بشیر الدین کا شمار بلند پایہ صحافیوں میں کیا جاتا ہے۔ ان کی ہمیشہ باخدمات کے ہمیشہ نظرِ ان کا نام اُردو صحافت کی تاریخ میں شہرے حروف میں لکھنے کے لائق ہے۔ جنہوں نے ایک خاص مقصد کے

نحت بڑی بے باکی اور ایمان داری سے صحافت کے میدان میں مسلسل ۱۱ سال تک بے مثال خدمات انجام دیں اور اپنے دور میں بے حد شہرت حاصل کی۔ مگر افسوس کہ آج اُن کے شاندار کارناموں سے بہت کم لوگ واقف ہیں۔ مولانا صابری نے اُن کے اخبار البشیر کا مختصر طور پر تذکرہ تو کیا ہے۔ رسالہ ذوالقرنین سے مولوی صاحب کے مختصر حالاتِ زندگی بھی نقل کیے ہیں۔ مگر اُن کے طرزِ صحافت، مقاصد اور زبان و بیان کا تفصیلی جائزہ نہیں لیا ہے۔ یہ مضمون بعنوان ”اُردو صحافت میں مولوی محمد بشیر الدین کا حصہ“ اُردو صحافت کی تاریخ کے سیاق و سباق میں مولوی محمد بشیر الدین کی خدمات کا تعین کرنے کی ایک ادنیٰ کوشش ہے۔

ہندوستان میں جرئلزم کا آغاز اور اہمیت

پندرہویں اور سولہویں صدی عیسوی میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک اور بعد کو سائنس کی اہم ایجادات کی وجہ سے یورپ نے جس تیز رفتاری سے ترقی کی وہ حیرت انگیز تھی۔ لیکن ان ایجادات اور نئے نظریات کو عالمگیر بنانے پر مقبولیت اسی وقت حاصل ہو سکی جب تردید و تبلیغ کے وسائل اور خبر رسانی میں بھی انقلاب آیا۔ اور یہ انقلاب اُس وقت آیا جب جرمنی کے جوہن گٹن برگ نے ۱۴۵۵ء میں پرنٹنگ پریس ایجاد کیا۔ اس پرنٹنگ پریس کی مدد سے نئے مفکروں، ادیبوں، شاعروں اور سائنس دانوں کی تصنیفات زیادہ تعداد اور کم قیمت میں چھپنا شروع ہو گئیں۔ اسی کے ساتھ صحافت کا پیشہ بھی وجود میں آیا۔ اخبارات اور رسائل کے ذریعے نئے خیالات اور نظریات دور دراز علاقوں میں عوام الناس تک پہنچنے لگے۔

انیسویں صدی ہندوستان کے لیے نشاۃ ثانیہ کا دور ثابت ہوا۔ اس زمانے میں برطانیہ کے توسط سے جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ نئے ہندوستان کا سنگ بنیاد ثابت ہوئیں۔ جیسے سائنس نے ۱۷۸۰ء میں پہلا انگریزی اخبار بنگال گزٹ جاری کیا۔ یہ اس کا پہلا اخبار تھا۔ کہنی سرکار سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ وہ پریس

کی آزادی کے اصول کا قائل تھا۔ اکثر کمپنی سرکار کی پالیسیوں پر نکتہ چینی بھی کرتا تھا جس کی وجہ سے اسے جلاوطن بھی کیا گیا۔ ۱۷۸۰ء سے ۱۷۹۳ء تک چھ انگریزی اخبار جاری کیے گئے۔ ان اخباروں سے انگریزی تعلیم یافتہ ہندوستانی بھی وابستہ ہو گئے تھے۔

اُردو صحافت کا آغاز اور نوعیت

انیسویں صدی عیسوی کے وسط تک اُردو زبان کو بھی فروغ حاصل ہو چکا تھا۔ یہ بلی بل زبان ہندو مسلم خاص و عام بھی میں بے حد مقبول تھی۔ چنانچہ اس زمانے میں اُردو زبان کے مایہ ناز شاعر مثلاً میر تقی میر، نظیر اکبر آبادی، مومن، ذوق، غالب، داغ، الطاف حسین حالی پیدا ہو چکے تھے۔ ادیبوں میں مولانا محمد حسین آزاد، ڈپٹی نذیر احمد، ذکار اللہ جیسے عظیم ہستیاں پیدا ہوئیں۔ لہذا شعرو شاعری اور ادب کے فروغ کے لیے اخبار اور رسائل کی اہمیت اور بھی زیادہ بڑھ گئی۔ بلکہ یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ صحافت کا فن، ادب کا لازمی جزو بن گیا۔ اسی صدی میں معاشرتی اصلاحات اور نئے نظریات کی تبلیغ کے لیے صحافت کو وسیلہ بنایا گیا۔ چنانچہ سرسید احمد خاں مولانا شبلی نعمانی اور مولوی محمد بشیر الدین اپنے دور کے اُن جید ادیب صحافیوں میں شمار کیے جاتے ہیں جنہوں نے صحافت کو اپنی اصلاحی تحریکوں کا وسیلہ بنایا اور با واسطہ طور پر سیاست میں بھی دخل رکھا۔ مولانا محمد علی، مولانا حسرت موہانی اور مولانا ابوالکلام آزاد اور دیگر قومی رہنماؤں نے اپنے اپنے اخبار جاری کیے اور صحافت کے فن کے ذریعے اپنے سیاسی نظریات کی روشنی سے ہندوستان کے اندھیرے دریچوں کو روشن کیا اور آزادی کی تحریک کو پروان چڑھایا۔ مولانا باقر علی، مولوی محمد بشیر الدین، مولانا ظفر علی جیسے آزاد منش صحافیوں نے اپنی راست بازی اور بے باکی سے صحافت کے پینے کو نئی بلندیوں پر عطا کیا اور صحافت کی دنیا میں اپنی انٹ چھاپ چھوڑ گئے۔ ان میں سے مولوی محمد بشیر الدین ایسے صحافی تھے جن کو قدرت نے ۱۸۵۷ء کے بعد صحافت کے ہر دور سے وابستہ رکھا۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مولوی محمد بشیر الدین حالانکہ بنیادی

طور پر ایک سوشل ریفارمر تھے اور وہ سرسید احمد خاں کی طرح مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح کے لیے کوشاں تھے اور انھیں جدید تعلیم کی طرف رجوع کرنا چاہتے تھے۔ لیکن صحافت کے میدان میں کئی اعتبار سے مولوی بشیر الدین کا کوئی ثانی پیدا نہ ہو سکا۔ وہ مسلسل اکتھتر سال تک صحافت کے میدان کے مردِ مجاہد بنے رہے اور ایک نڈر بے باک اور با مقصد صحافی کی حیثیت سے انھوں نے تاریخ میں اپنا اونچا مقام بنایا اور اپنے ہفتہ وار اخبار البشیر کے ذریعے مسلمانوں کی ہرزاک موٹر پر رہنمائی کرتے رہے۔

مقامی زبانوں میں صحافت اور سرکاری پابندیاں

انیسویں صدی عیسوی کی دوسری دہائی تک ہندوستان کی مقامی زبانوں میں بھی اخبار چھپنا شروع ہو گئے تھے۔ سب سے پہلا اخبار دگ درشن بنگالی زبان میں اپریل ۱۸۱۸ء میں جاری کیا گیا۔ گجراتی میں بمبئی گورنر نکالا گیا۔ ۱۸۲۲ء میں راجہ رام موہن رائے نے کلکتہ سے فارسی زبان میں ایک ہفتہ وار اخبار مرآۃ الاخبار جاری کیا۔ ایک دوسرا اخبار فارسی میں جام جہاں نما ۲۸ مارچ ۱۸۲۲ء کو کلکتہ سے ہی جاری کیا گیا۔ اس کا اردو ضمیمہ ۲۹ مارچ ۱۸۲۳ء میں جاری ہوا جو ۱۸۲۸ء تک نکلتا رہا۔ ۱۸۲۲ء ہی میں کلکتہ سے شمس الاخبار فارسی اور اردو میں جاری کیا گیا۔

سب مقامی زبانوں میں اخبار نکلتے گئے تو کمپنی سرکار کو بہت فکر ہوئی۔ کیوں کہ اس کے ذریعے ہندوستانیوں میں قومی شعور اور سیاسی بیداری پیدا ہونے کا خطرہ لاحق تھا۔ اس لیے سرکار نے اخبارات پر پابندیاں عائد کرنا شروع کر دیں۔ ۱۵ مارچ ۱۸۲۳ء کو قائم مقام گورنر جنرل مسٹر ایڈمز نے ایک قانون کے ذریعے اخبار نکالنے کے لیے سرکار سے لائسنس حاصل کرنا لازمی کر دیا۔ راجہ رام موہن رائے نے اس قانون کے خلاف پہلی بار آواز احتجاج بلند کی اور سپریم کورٹ میں عرضداشت

مل کی۔ حالانکہ اس عرضداشت کو بیچ میکرنا تھن نے رد کر دیا لیکن یہ احتجاج قومی
یک کے لیے سنگ بنیاد ثابت ہوا۔

لارڈ ولیم بینٹنک کا دور فلاحی اصلاحیوں کے لیے مشہور ہوا۔ اسی کے ایک
اتھنی چارلس میٹکاف جب ۱۸۳۵ء میں قائم مقام گورنر جنرل مقرر ہوئے تو پریس پر
اند تمام پابندیوں کو ہٹا دیا جس کی وجہ سے انھیں گورنر شپ سے ہاتھ دھوٹا پڑا۔ مگر
قریباً بائیس سال تک ہندوستانی پریس کو آزادی سے بھولنے اور پھٹنے کا موقع
مل گیا۔

۱۸۵۷ء میں غدر کے دوران ایک بار پھر اخبارات پر پابندیاں لگادی گئیں،
لیکن اخبار جاری رہے۔ البتہ وہی اخبار برقرار رہتے تھے جو برطانوی سرکار کے
حلاف نہ ہوں۔ زیادہ تر اخبار یا تو غیر جانب دار ہوتے تھے یا پھر سرکار کی ہاں میں ہاں
ملاتے تھے اور اگر نکتہ چینی بھی کرتے تھے تو بڑے دبے الفاظ میں کرتے تھے لیکن پھر
بھی سرکار مقامی زبانوں کے اخباروں سے خائف تھی۔ چنانچہ ۱۸۵۷ء کے غدر کے
تجربوں کے رد عمل میں ۱۳ مارچ ۱۸۷۸ء میں لارڈ لٹن نے ایک درنا کلر ایکٹ پاس کیا جس
کے تحت مقامی زبانوں میں اخبار نکالنے پر سخت پابندی لگادی۔ بنگالی زبان میں اخبار
کچھ زیادہ ہی انقلابی ہوتے تھے لہذا بنگالی زبان کے اخبار امت بازار پتر کا کو ضبط کر لیا
گیا۔ اس وقت تک ہندوستانی انگریزی زبان میں خاطر خواہ مہارت حاصل کر چکے تھے۔
چنانچہ انھوں نے امت بازار پتر کا کو انگریزی زبان میں بھانا شروع کر دیا۔ لارڈ لٹن نے
۱۸۸۴ء میں درنا کلر پریس ایکٹ کو رد کر کے مقامی زبانوں کے اخباروں پر سے تمام
پابندیاں ہٹالیں۔ اس طرح مقامی زبانوں خصوصاً اردو اخباروں کا آزادانہ دور شروع
ہوا۔ ۱۸۸۵ء میں کانگریس کے قیام کے بعد مقامی زبانوں کے اخباروں کی اہمیت
اور بڑھ گئی۔ اس دور میں قومی رہنماؤں نے اور سوشل ریفارمرس نے اپنی تحریکات کی
تبلیغ کے لیے متعدد اخبارات جاری کیے۔ مگر زیادہ تر اخبار براہ راست سرکار کی نکتہ چینی
سے گریز کرتے تھے۔ اور جو صحافی سرکار کی پالیسیوں پر تنقید کرتے تھے ان کے اخباروں

کو ضبط کر لیا جاتا تھا اور صحافیوں کو جلا وطنی یا قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑتی تھیں۔ ان حالات میں ایمان دار اور آزادانہ طریقے سے اخبار نکالنا جوئے شیر لانے کے مترادف تھا۔ یہی وہ دور تھا جب مولوی محمد بشیر الدین نے صحافت کے میدان میں قدم رکھا تھا۔ وہ ایک ایمان دار اور بے باک صحافی تھے۔ وہ اپنے معاشرے کی بدعنوانیوں کی وجہیاں تو اڑاتے ہی تھے لیکن سرکار کی پالیسیوں کی نکتہ چینی کرنے سے بھی نہیں چوکتے تھے۔ یہ خیال رہے کہ مقامی اخباروں کی اہم خبروں اور معاین کا انگریزی ترجمہ کر کے انگریز حکام کے سامنے پیش کیا جاتا تھا تاکہ سرکار کے خلاف آواز کو دبایا جاسکے۔ لیکن حیرت کی بات ہے کہ مولوی محمد بشیر الدین نے صحافت میں وہ طریقت اپنایا جس سے سانس بھی مرجائے اور لالچی بھی نہ ٹوٹے۔ سرکار کی نکتہ چینی اس انداز سے کرتے تھے کہ سرکار کو ان کے اخبار کو ضبط کرنے کا پورا جواز نہیں مل پاتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مولوی محمد بشیر الدین صحافت کے میدان میں ۱۸۸۳ء سے ۱۹۵۴ء تک تقریباً اکتھڑ سال تک مسلسل جتے رہے۔

ابتدائی دور میں اردو صحافت کا طرز اور پالیسی

۱۸۵۷ء تک تقریباً ۶۳ اردو اخبار جاری ہو چکے تھے۔ یہ اخبار ہندوستان کے مشہور سیاسی اور ثقافتی مراکز سے نکلتے تھے۔ ۱۸۵۷ء سے پہلے کے اردو اخباروں میں دہلی اردو اخبار کو بہت مقبولیت حاصل تھی۔ یہ اخبار ۱۸۳۶ء میں جاری کیا گیا تھا اور سید حسین اس کے پہلے مہتمم تھے۔ معین الدین، مولانا باقر علی اور پھیر مشہور ادیب مولانا محمد حسین آزاد بالترتیب اس کے مہتمم ہوئے۔ مولانا باقر علی کے اپنے مکان ہی میں دہلی اردو اخبار کے نام سے نطبع قائم تھا۔ وہ بڑے ایمان دار اور بے باک صحافی تھے۔ اخبار میں زیادہ تر منغل بادشاہ بہادر شاہ ظفر اور ان کے دربار کی خبریں، شعروہ سناعمی اور مسلمانوں سے متعلق خبریں ہوتی تھیں۔ مولانا باقر علی کو ریزیدنٹ فریز کے قتل کے شک میں گولی مار کر شہید کر دیا گیا تھا۔ مولانا محمد حسین آزاد پر غدر میں شامل ہونے کا الزام

تھا۔ انھیں کافی عرصے تک روپوشی کی زندگی بسر کرنی پڑی تھی۔^{۱۶۹}

۱۸۵۷ء کے غدر کی ناکامی کے بعد جو اردو اخبار جاری کیے گئے اُن میں خبروں کے علاوہ مسلم معاشرے کے مسائل اور اصلاحی مضمون ہوتے تھے۔ اردو اخبارات اور رسالوں کی تعداد ۱۹۸۰ء سے ۱۹۹۰ء تک ۱۶۲۵۶ تک پہنچ گئی تھی۔ اسمیت سرکار مورن انڈیا، میکلن انڈیا، ڈیلی (۱۹۸۳ء) اُس زمانے کے چند اخبار قابل ذکر ہیں۔
 ۱۸۶۰ء میں سہارن پور سے دکھن گزٹ جاری کیا گیا۔ میرٹھ سے جسٹ طور۔
لٹن گزٹ اور اخبار عالم ۱۸۶۱ء میں جاری کیے گئے۔ اخبار عالم کے مہتمم منشی دھات
 علی تھے۔ میرٹھ ہی سے نجم الاخبار ۱۸۶۳ء سے نکلنا شروع ہوا۔ اور اسی نام سے ایک
 اخبار حافظ روح اللہ نے ۱۸۶۴ء میں اٹارہ سے جاری کیا۔ مولوی محمد بشیر الدین اسی
 اخبار کے ۱۸۸۳ء میں ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ میرٹھ گزٹ ۱۸۸۲ء میں جاری ہوا۔ اسی زمانے
 میں سرسید احمد خاں نے ۳۰ مارچ ۱۸۶۶ء میں سائنٹیفک سوسائٹی یا علی گڑھ انسٹیٹیوٹ
گزٹ جاری کیا۔ ۱۸۶۸ء کی ابتدا میں یہ اخبار ہفتے میں دو بار نکلنے لگا تھا۔ شروع میں
 زیادہ تر سرسید سیاسی مضامین لکھتے تھے۔ اس اخبار کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس کا
 ایک کالم انگریزی اور ایک اردو میں ہوتا تھا۔ انگریزی خیالات کو ہندوستانی لباس اور
 ہندوستانی خیالات کو انگریزی جامہ پہنا کر سرسید دو قوموں میں دوستانہ تعلقات پیدا
 کرنا چاہتے تھے۔ اس میں سوشل، اخلاقی، علمی اور سیاسی ہر قسم کے مضامین چھپتے
 تھے جو لیکچر سوسائٹی میں دیے جاتے تھے۔ وہ سب اس اخبار میں شائع ہوتے تھے۔
 یہ ایک اصلاحی اخبار تھا۔ اس اخبار کے خیالات، انداز اور معیار کی وجہ سے عوام
 حکومت اور حکام میں اسے بے حد مقبولیت حاصل تھی۔

سرسید احمد خاں نے ایک دوسرا اخبار تہذیب الاخلاق ۲۴ نومبر ۱۸۷۰ء
 میں جاری کیا بقول مولانا حالی مسلمانوں کے مذہبی خیالات کی اطلاعات اور اُن کو ترقی کی
 طرف مائل کرنا اس اخبار کا خاص مقصد تھا۔ انھوں نے اس اخبار کو نکالنے کا ارادہ
 ولایت ہی میں کر لیا تھا۔ تہذیب الاخلاق کا ڈائریکٹر لندن میں یارنر رہا تھا۔ یہ

پرچہ مہینے میں ایک بار یا دو بار چھپتا تھا۔ کبھی کبھی تین مرتبہ بھی چھپتا تھا۔ اس اخبار کے پہلے مہتمم منشی مشتاق حسین تھے۔ اُن کے بعد حافظ محمد عبدالرزاق اس کے مہتمم مقرر ہوئے۔ ایڈیٹر شپ کے فرائض خود سرسید انجام دیتے تھے۔ اس اخبار کا مقصد مسلمانوں کو دیگر قوموں کی طرح خصوصاً یورپین کی طرح مہذب اور معزز بنانا تھا۔

ابھی اس اخبار کے دو تین پرچے ہی جاری ہوئے تھے کہ چاروں طرف سے اس کی سخت مخالفت شروع ہو گئی۔ اس میں عام عقائد کے خلاف مضامین چھپتے تھے اور علی گڑھ کالج کا بددیوبند ہوتا تھا کان یور کے اخبار نور الافاق اور نور الانور میں اس کی مخالفت کی گئی۔ تیرہویں صدی (اگرہ) اور لوح محفوظ (مراد آباد) بھی مخالف صفوں میں کھڑے ہو گئے۔ حاجی سید امداد علی نے امداد الافاق کے عنوان سے سرسید احمد خاں کے خلاف ایک پمفلٹ شائع کیا۔ یہاں تک کہ انھیں کافر تک کہا۔ مولوی بشیر الدین بھی اُس زمانے میں سرسید کے مخالفین میں شامل تھے اور مختلف اخباروں میں اُن کے اور اُن کی تحریک کے خلاف مضامین لکھتے تھے۔ چند اخبار ایسے بھی تھے جو سرسید کے خیالات کی تائید میں مضامین لکھتے تھے جیسے اردو گائیڈ پنجابی اخبار لاہور، انبار اخبار وغیرہ۔

تہذیب الاخلاق مسلسل سات سال تک جاری رہا۔ ایک سال سات مہینے تک بند رہا اور اس کے بعد دوبارہ جاری کیا گیا۔ اخبار 'انجن پنجاب' (لاہور) اس اخبار کے بارے میں لکھتا ہے، "مضمون اور بیان کے بلند معیار کی وجہ سے تہذیب الاخلاق قابل ستائش ہے۔ یہ اخبار ہر حیثیت سے خود افروز ہے۔"

گارسن دماسی تہذیب الاخلاق کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اس بے مثال رسالے میں جو سلسلہ مضامین نکل رہا ہے اُن میں سے اکثر اسلامی دینیات، فلسفہ، عملی و علمی سے متعلق تھے۔ اس سے مذہب میں سچی دلچسپی اور روشن خیالی کے ساتھ انسانی ہمدردی کا اظہار ہوتا ہے۔" زیادہ تر مضامین خود سرسید احمد خاں کے مرتب تھے۔

مولوی بشیر الدین اور اخبار نویسی: اصول و نظریات

مولوی محمد بشیر الدین ۳ اپریل ۱۸۵۸ء کو میرٹھ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم مدرسہ مسجد خیر نگر میں حاصل کی۔ میرٹھ اسکول سے چھٹی پاس کی۔ بعد کو بریلی سے تعلیم مکمل کی اور میرٹھ ہی کے ایک اسکول میں انگلش پڑھانے پر ماسٹر مقرر ہوئے۔ انھیں اخبار بینی کا شوق بچپن ہی سے تھا۔ جب وہ دس برس کے تھے تو اپنے والد کی دوا خریدنے کے لیے ایک عطار کی دکان پر جایا کرتے تھے۔ سب سے پہلے وہاں ردی میں انھیں اخبار دیکھنے اور پڑھنے کا موقع ملا اور بھی سب انھیں مضمون نویسی کا بھی شوق پیدا ہو گیا۔ جب وہ ۱۸۷۵ء میں تعلیم کے واسطے بریلی گئے تو مولوی فدا حسین صاحب مصنف کے پاس متعدد اخبار آتے تھے جہاں مولوی بشیر الدین کو یہ تمام اخبار پڑھنے کا موقع ملتا تھا۔ انھوں نے سب سے پہلا مضمون ایک نو مسلم کے بارے میں لکھا تھا جو عیسائی مذہب ترک کر کے مسلمان ہو گیا تھا۔ اس مضمون میں مولوی بشیر الدین نے اسلام کی صداقت پر روشنی ڈالی تھی۔ ۱۸۷۵ء میں ایک دوسرا مضمون کوٹ تلون اور انگریزی تمدن اختیار کرنے کے خلاف لکھا تھا۔ مولوی صاحب کے مضمون ”کوٹریہ گزٹ“ (سیالکوٹ) لارنس گزٹ... اور ”طوطی ہند“ (میرٹھ) میں شائع ہوتے تھے۔“

۱۹۵۴ء
اپنی اخبار نویسی کی ابتدا کے بارے میں خود مولوی بشیر الدین ۱۲ جنوری
کے البشیر میں لکھتے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے:

”میری اخبار نویسی کی ابتدا ”طوطی ہند“ میرٹھ، لارنس گزٹ اور
”کوٹریہ گزٹ“ سیالکوٹ، پنجاب میں مضامین لکھنے سے ہوئی۔ اس
زمانے میں سرسید کی غافت میں ”طوطی ہند“ میں مضامین لکھا کرتا
تھا۔ کچھ دن غفتی گیشی لال کے ”مور گزٹ“ میں بھی کام کیا۔“ ۱۳

نجم الاخبار میں وہ کس طرح ایڈیٹر مقرر ہوئے خود مولوی صاحب کے الفاظ
میں ملاحظہ کیجیے:

”نجم الاخبار جو پہلے صرف میرٹھ سے نکلتا تھا“ میرٹھ اور اٹارہ دونوں جگہ سے شائع ہونے لگا۔ حافظ روح اللہ خاں جو سرسید کے بہت مخالف تھے انھوں نے یہ سوچ کر کہ میں بھی سرسید کا مخالف ہوں ۱۸۸۳ء میں مجھ کو میرٹھ سے بلا کر نجم الاخبار کی ایڈٹری میرے سپرد کر دی لیکن ۱۸۸۹ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشن کانفرنس کے چوتھے سالانہ اجلاس میں مجھ کو علی گڑھ جانے کا اتفاق ہوا۔ اسی وقت سے سرسید اور اُن کی تحریک کے بارے میں میرے خیالات کافی تبدیل ہو گئے۔ میں نے ۱۸۹۵ء سے نجم الاخبار میں سرسید کی حمایت شروع کر دی۔ یہ پالیسی حافظ روح اللہ خاں کو پسند نہیں آئی اور انھوں نے ۱۸۹۷ء میں نجم الاخبار بند کر دیا۔ مارچ ۱۸۹۸ء میں میں نے البشیر جاری کیا۔“

یہ اخبار ۱۹۵۴ء تک جاری رہا۔

اس طرح اب وہ صحافت کے پیتے میں تمام پابندیوں سے پوری طرح آزاد ہو گئے۔ اس سے پیشتر کہ ہم اخبار البشیر کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیں۔ آئیے مولوی بشیر الدین کی صحافت کے بارے میں رائے انہی کے الفاظ میں جان لیں۔ ۲۴ دسمبر ۱۹۰۰ء کے البشیر کے ایڈیٹریل میں ایڈیٹر شپ اور پروفیسر شپ کے پیشوں پر تبصرہ کرتے ہیں: وہ ایڈیٹر شپ اور پروفیسر شپ کو سب سے بڑھ کر معزز مینہ سمجھتے تھے یہ بات اُن کے مندرجہ ذیل بیان سے ثابت ہوتی ہے:

”انگلستان میں سب سے بڑھ کر معزز پیشہ ایڈیٹر اور پروفیسر سمجھا جاتا ہے۔ گورنمنٹ کے اعتبار سے بعض دوسرے لوگ زیادہ خوشحال اور مالدار ہوں تاہم وہاں کے ایڈیٹروں اور پروفیسروں کی مالی حالت اس قدر ضرور ہوتی ہے کہ وہ اطمینان کے ساتھ اپنی بسر اوقات کر سکیں.... لیکن ہندوستان اور خصوصاً شمالی ہندوستان میں یہ پیشہ کچھ زیادہ باوقفت نہیں ہیں۔ پروفیسر تو محض گمنامی کی

حالت میں رہتے ہیں۔ اُن کی جو بھی عزت اور جگہ ہے وہ صبر و شاکر دلوں میں۔ البتہ ایڈیٹروں کو لوگ زیادہ جانتے ہیں۔ تاہم سوائے خاص حالتوں میں عام طور پر ایڈیٹر عزت کی نظر سے نہیں دیکھے جاتے..... ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہمارے یہاں ابھی تک اس قابلیت کے ایڈیٹروں کی بہت کمی ہے جو اس معزز پیشے کے لیے بہت ضروری ہے یا یوں کہیے ملک کی ناواری کی وجہ سے لائق اشخاص اس پیشے میں آنا نہیں چاہتے۔“

مولوی صاحب کو یہ قوی امید تھی کہ آئندہ اس پیشے کی عزت بڑھے گی اور اس میں قابل لوگ شامل ہوں گے۔ وہ کہتے ہیں:

”لیکن یہ یقینی امر ہے کہ جس قدر ہمارے اخبار قابل ہاتھوں میں جائیں گے، جتنی تعلیم کی ترقی ہوگی اور خیالات کی اصلاح، اسی قدر ایڈیٹری کے پیشے کی عظمت اور اثر زیادہ ہوگا۔“

ہم آج سمجھ سکتے ہیں کہ مولوی صاحب کی یہ پیشین گوئی لفظ بہ لفظ صحیح ثابت ہوئی۔ مولوی صاحب اس پیشے میں استقلال، محنت اور نیک نیتی کی تلقین کرتے تھے۔ اخبارات نکالنے میں جو مشکلات درپیش ہوتی ہیں، مولوی بشیر الدین کو اس کا پورا احساس تھا۔ چنانچہ جب انھوں نے اپنے ہفتہ وار اخبار البشیر کا اجرا کیا تو ان تمام اہم باتوں کو ملحوظ خاطر رکھا۔ ۵ فروری ۱۹۰۰ء کے البشیر کے شمارے میں اخبار کے مقاصد، پالیسی اور اسکوپ کو اپنی تحریر میں واضح کیا ہے ملاحظہ کیجیے:

”ہندوستان میں تعلیم کی کمی کی وجہ سے اب تک لوگوں میں اخبار بینی کا مذاق پیدا نہیں ہوا۔ جو تعلیم یافتہ ہیں وہ انگریزی اخباروں کے شائق ہیں جس قدر خبریں ملنے کے وسائل اُن کو حاصل ہیں اُردو اخبار کو شاید صدیوں تک یہ بات نصیب نہ ہوگی۔ دوسری مصیبت یہ ہے کہ مختلف فرقے ہیں۔ جتنے آدمی اتنے خیالات کیونکہ تعلیم کے باعث

اب تک خیالات ایک یول پر نہیں ہوئے پس ہر خیال کا شخص اس بات کا خواہش مند ہے کہ جو اخبار میں خریدوں وہ اول سے آخر تک میری رائے میری عقائد اور میرے مذاق کا ہو۔ آزادی کے ساتھ بحث ہونے اور ایک مسئلے پر مختلف خیالات کے اصحاب کی رائیں اخباروں میں شائع ہونے کا نہ اردو اخباروں میں دستور ہے اور نہ اب تک ہندوستان کی پبلک اس سے مانوس۔ تعصب گو کم ہو گیا ہے لیکن جڑ باقی ہے۔ اس کے علاوہ ایک قسم یہ ہے کہ اخبار خرید کر پڑھنا بہت کم لوگ جانتے ہیں۔ اکثر دوسروں کا اخبار پڑھتے ہیں۔ اس وجہ سے اخبار کی اشاعت کم ہوتی ہے..... جب یہ حالات ہوں تو اردو اخباروں کی ترقی کس قدر مایوسی بخش (کن) ہے۔ اس مصیبت میں بہت سے اخبار ہزاروں کا نقصان اٹھا کر بند ہو گئے جو جاری ہیں وہ بھی نہایت پریشانی کے ساتھ اور بچ تو یہ ہے کہ ایسی حالت میں جو کچھ قوم اور ملک کی خدمت کر رہے ہیں بہت غنیمت ہے۔" ۱۵

چونکہ مولوی بشیر الدین کو اخباری مشکلات کا خود اندازہ تھا۔ وہ سولہ برس تک نجم الاخبار کے ایڈیٹر کی حیثیت سے یہ تجربہ کر چکے تھے اور جب یہ اخبار بند ہوا تو اُن کا اخبار نکالنے کا کوئی ارادہ نہیں تھا لیکن اتفاق سے یکے بعد دیگرے بہت سے اخبار جو قومی معاملات میں دلچسپی لیتے تھے بند ہو گئے اور بعض ضرورتیں قوم کے کچھ دارالاشخاص کو محسوس ہوئیں کہ کوئی قومی اخبار بھر جاری کیا جائے۔ مولوی بشیر الدین فرماتے ہیں کہ قوم کے لیڈروں اور ہمارے بزرگوں کی نظر ہم پر پڑی اور جس قدر ادھر سے انکار (اُتھا ہی) ادھر سے اصرار۔ ہر چند عذر کیے گئے لیکن ایک قبول نہ ہوا۔

قرعہ فال بنام من دیوانہ روند

نواب محسن الملک بہادر نے مولوی بشیر الدین سے اخبار جاری کرنے کا اصرار کیا۔ مولوی صاحب کہتے ہیں کہ "انھوں نے بڑھاوے بڑھاوے دے کر بالآخر (مجھے)

اس تاریک کنوئیں میں دھکیل دیا اور نواب وقار الملک وقار الدولہ مولوی مشتاق حسین ناں صاحب نے مولوی صاحب کو اخبار نکالتے وقت نصیحت کی کہ جو کچھ کرنا ہے اپنے بکھرے پر کرنا نہ کہ دوسروں کے وعدوں پر۔^{۱۶}

خدا کر کے اخبار تو جاری کر دیا گیا اور اس کے مقاصد بہت خدو رکھے گئے چنانچہ البشیر میں خاص مقاصد کے تحت زیادہ تر محمدن یونیورسٹی، مدرستہ العلوم، امدۃ العلماء اور مسلمانوں کی عام تعلیمی حالت پر بحث کا سلسلہ جاری رکھا۔ یہ بھی طے پایا کہ البشیر میں مسلمانوں سے متعلق دیگر مسائل پر بھی مضمون لکھے جائیں، مالک اسلامیہ کی خبریں اور اخبارات عربی کا ترجمہ بھی شائع کیا جائے۔

البشیر کے مقاصد اور پالیسی

البشیر کے اجراء پر جن ہمعصر اخباروں نے اس کا خیر مقدم کیا ان میں پیسہ، اخبار، دیکل، جو دھویں صدی، پنجاب، آبروز، سخن، ہند، ریاست الاخبار، پولیس میوز، ہندوستانی، شیر عظم، انیس ہند، اخبار عالم، روزانہ دہلی وغیرہ شامل تھے۔

البشیر کے جاری ہونے کی اس دور کے دانش وروں کو اور قوم کے ہی خواہوں کو کس قدر خوشی ہوئی اس کا اندازہ محمد حبیب الرحمن خاں شروانی کے ایک خط سے ہو جاتا ہے جو انھوں نے مولوی صاحب کو بھیجا اور جو مئی ۱۹۰۰ء کے البشیر میں شائع ہوا۔ خط کے ضروری اقتباسات ملاحظہ کیجئے :

”لکھنؤ سے آزاد، علی گڑھ سے انسٹی ٹیوٹ گزٹ اور اٹاوا سے نجم الاخبار میں قومی پرچے نکلتے تھے ان میں قومی مسائل پر بحث و مباحثہ، چرچا اور غفلت رہتا تھا۔ آزاد بند ہوا۔ نجم الاخبار اپنی ہلک دھک دکھا کر عدم کے مغرب میں غروب ہو گیا۔ ایک علی گڑھ کا پرچہ بمشکل تمام جاری ہے۔۔۔ شیروانی صاحب اردو صحافت میں ایک نئے کا عالم محسوس کرتے تھے اور جب البشیر جاری کیا گیا تو

انھوں نے اپنی خوشی کا اظہار حسب ذیل انداز سے کیا۔

”قوم کو سننے اور سنانے کی ضرورت تھی“ مگر اس ملک کے قومی آرگن بے صدا اور خاموش تھے۔ اسی مایوسی میں یہ بشارت پہنچی کہ نجم الاخبار البشیر جون میں پھر نمودار ہوا۔ قومی ہوا خواہوں کی نگاہ شوق بے تابی سے اُدھر کو اٹھی اور انھوں نے ہلالِ عید کی طرح مسرت سے اُس کا خیر مقدم کیا۔ البشیر کو شائع ہوتے ہوئے سال سے زیادہ ہو گیا ہے اور اتنے دن کے تجربے کے بعد جو رائے قائم کی جائے گی وہ غالباً غیر مستحکم نہ ہوگی۔ اس کے مضامین قومی ہمدردی میں ڈوبے ہوئے نکلتے ہیں ایڈیٹر کو قومی ضرورتوں کا احساس ہے۔۔۔۔۔ البشیرِ یحیثیت ایک قومی پرچے کے قومی درد کی دوا ہے اس میں خوبی یہ ہے کہ برخلاف اکثر اردو اخباروں کے حشو اور زوائد سے پاک ہے۔ کاغذ اور چھپائی بھی قیمت کو دیکھتے ہوئے بہت اچھی ہے ایڈیٹر اپنے کام میں کوتاہی نہیں کرتا۔ دیکھنا یہ ہے کہ قوم بھی اپنا کام کرتی ہے یا نہیں۔ یعنی اُس کی نصیحت سنتی اور اس کی قدر کرتی ہے یا نہیں۔ خداوند تعالیٰ اس قومی پرچے کو عظیم الحوادث (نامدہندی) کی زو سے بجا کرتی کے اعلیٰ مدارج پر پہنچائے۔“ ۱۷

مولانا الطاف حسین حالی کی کتاب بیوہ کی مناجات کی پشت پر شائع کیے گئے البشیر کے اشتہار سے اخبار البشیر کے مقاصد اور پالیسی پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے :

”البشیر مسلمانوں کا قومی آرگن ہفتہ وار سولہ صفحہ پر آمادہ سے شائع ہوتا ہے۔ البشیر مسلمانوں کے پولیٹیکل حقوق کی حفاظت میں ہمیشہ سینہ سپر رہتا ہے۔ البشیر ہر قسم کی اسلامی خدمت کے انجام دینے کو اپنا اہم فرض خیال کرتا ہے۔ البشیر میں مسلمانوں کی ترقی

تعلیم، سوشل اصلاح پر آزادانہ بحث ہوتی ہے۔ البشیر میں ہر قسم کی
خبریں درج کی جاتی ہیں^۱۔

منشی عبد الغفور صاحب کی کتاب رسالہ پرورش اولاد کی پشت پر البشیر کا اشتہار
س اخبار کے مقاصد اور پالیسی پر روشنی ڈالتا ہے۔ اشتہار کی عبارتیں ملاحظہ کیجئے:
”مسلمانوں کو ملکی معاملات سے باخبر کرنے والا، مسلمانوں
میں علوم جدیدہ کا شوق پیدا کرنے والا، مسلمانوں میں رشتہ اتحاد
قائم رکھنے والا، مخالفین اسلام کا دندان شکن جواب دینے والا
ہفتہ وار البشیر آٹھ سوے شائع ہوتا ہے۔“^۲

بقول فضل حسین صاحب سرسید کے انتقال کے بعد تہذیب الاخلاق کا
ذائقہ اور معیار اتنا بلند ہو گیا تھا کہ کالج کے عام حالات عوام تک پہنچنے کے بہت
لم ذرائع تھے۔ مولوی بشیر الدین نے البشیر کا اجراء کر کے اس کمی کو پورا کیا تھا۔
چنانچہ سرسید احمد خاں کی تقلید اور ان کی تعلیمی تحریک کی تائید و تبلیغ البشیر کی
پالیسی کے دو جزو اعظم تھے۔ گورنمنٹ پر نکتہ چینی کرنا بھی اس کے فرائض میں شامل
تھا۔ احتیاط یہ کی تھی کہ اس طرح نکتہ چینی کی جائے کہ قوم پر کوئی حزن نہ آئے اور
البشیر پر پابندی نہ لگادی جائے۔ صاف گوئی اور راست بازی اس کا شعار تھا
اخبار کی اشاعت کو بڑھانے کے لیے دوسرے راستے بھی اختیار کیے جاسکتے تھے مگر
راست گوئی کی پالیسی کو کبھی نہیں چھوڑا۔ اس لیے اشاعت محدود رہی مگر دیر دیر سے
شہرت بڑھتی گئی اور معیار بھی اعلیٰ ہو گیا۔ البشیر مسلمانوں کے لیے ایک سوشل آرگن کی
نیشیت رکھتا تھا جس کا مقصد مسلمانوں کو نئی تعلیم کی طرٹ راغب کر کے انھیں ترقی کی
راہ پر گامزن کرنا تھا۔ اس میں سیاسی معاملات سے گریز کیا جاتا تھا۔ بجز اُس کے
کہ خاص حد تک اُن سیاسی امور کا تذکرہ ہوتا تھا جن کا تعلق سوشل معاملات
سے ہوتا تھا۔^۳

چنانچہ البشیر کا اجراء ہوتے ہی البشیر نے سرسید کے منہ کی پر زور حمایت

اختیار کی اور اس طرح اشاعتِ تسلیم مسلمانان میں سرگرم حصہ لیا۔ علی گڑھ سے جو صدا بلند ہوتی تھی سب سے پہلے اٹاواہ سے لبیک کہا جاتا تھا۔ بالفاظِ دیگر علی گڑھ کالج کے انعقاد اور استحکام میں مولوی بشیر الدین اور اُن کے اخبار البشیر کا بھی نمایاں حصہ (رول) رہا ہے۔ البشیر ابتداء ہی سے علی گڑھ کالج کے معاملات میں مخصوص دلچسپی کا حامل تھا۔ علی گڑھ کالج کی اگر کوئی مخالفت کرتا تو وہ مولوی صاحب کو بالکل گوارا نہیں تھی۔ اس کا منہ توڑ جواب البشیر کے کالم میں دیا جاتا تھا۔ مولوی بشیر الدین بالخصوص علی گڑھ کے نظام پر بہت توجہ دیتے تھے۔ اگر کوئی غلطی سرزد ہو جاتی تو اس کے تدارک کے لیے مفید مشورے دیتے تھے اور اگر ضرورت ہوتی تھی تو بذاتِ خود وہاں جاتے تھے۔^{۲۱}

اس دور کے اردو اخبارات میں البشیر کو اولین مقبولیت حاصل تھی خصوصاً انگریزی خوان معزز طبقہ اور حکام کو اس اخبار کے مخصوص مضامین کو پڑھنے کا ہنسنے تک اشتیاق اور انتظار رہتا تھا۔ سعید احمد صاحب فرماتے ہیں کہ متانت 'سلامت روی' با اصولی قومی ہمدردی اور سرسید کی تعلیمی تحریک کی اشاعت میں یہ بے نظیر اخبار برسوں مقبول عام رہا۔ لارڈ میکڈنل صاحب لفٹیننٹ گورنر صوبہ متحدہ نے اپنے عہدِ حکومت میں جب ہندی کو اردو کا ہم پلہ بنا دیا تو ہندی اردو کے مسئلے پر متواتر تقریباً سو کے قریب لاجواب مضامین اردو کی حمایت میں شائع ہوئے۔ مشہور ہے کہ لارڈ میکڈنل صاحب پابندی سے البشیر کے مضامین کا ترجمہ اس غرض سے ملاحظہ کرتے تھے کہ کسی قانونی گرفت میں ایڈیٹر کو پھانس سکیں مگر کامیابی نہیں ہوئی۔

اہل ہندو اس کو متعصب اخبار سمجھتے رہے مگر بقول محمد رفیع صاحب البشیر نے کبھی قومی تعصب سے کام نہیں لیا۔ البشیر باہمی اتفاق اور اتحاد کا بہت حامی تھا فرقہ بندی اور قومی مناقشات کو نہایت نفرت کی نظر سے دیکھتا تھا۔ اس اخبار نے قوم اور گورنمنٹ دونوں کی یکساں طور پر خدمت کی اور دونوں کو بشیر الدین کا شکر گزار ہونا چاہیے۔^{۲۲}

مولوی بشیر الدین البشیر میں ایسے رئیس مسلمانوں کی کھل کر نکتہ چینی کرتے تھے جو گورنمنٹ کے ہمنوا تھے اور قومی کاموں میں ذرا دلچسپی نہیں لیتے تھے۔ آنرہبل راجہ تصدق رسول خاں بہادر کے دوبارہ انتخاب کونسل پر بے باکانہ شکایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اُن کا انتخاب وائس پریسیڈنٹ انجمن تعلقہ داران اودھ ہوا ہے مگر وہ مسلمانوں کے نمایندے سمجھے جاتے ہیں۔ وہ قومی کاموں میں دلچسپی نہیں لیتے۔ قحط اور لیڈی ڈفرن فنڈ میں تو انھوں نے کئی ہزار روپیہ چندہ دیا مگر قومی کام میں انھوں نے کوئی مدد نہیں کی۔ مولوی صاحب چاہتے تھے کہ راجہ صاحب اپنے زمانہ مہری میں اپنے آپ کو قوم کا خیر خواہ اور مسلمانوں کے حقوق کا محافظ ثابت کریں۔^{۱۳}

مولوی صاحب ایک موقع پر خوشی کا اظہار بھی کرتے ہیں جب راجہ صاحب نے مسلمانوں کی جڈیشنل ملازمت کے متعلق گذشتہ کونسل میں پوچھا۔ اُن کے اصرار پر ایک نقشہ کونسل میں پیش کیا گیا لیکن اس پر گورنمنٹ نے کیا کارروائی کی کچھ یہ نہیں لیکن اخبار ہندوستانی نے یہ تسلیم کیا ہے کہ مسلمانوں کی تعداد نصفی میں بہت گھٹ گئی ہے۔ دراصل مولوی صاحب مسلمانوں کو نوکریوں میں واجبی حصہ دلانے کے خواہاں تھے۔^{۱۴} اس طرح کے قوم پرستانہ مضامین سے کچھ مسلمانوں اور ہندوؤں کو یہ خیال ہونے لگا تھا کہ مولوی صاحب متعصب ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ "اپنی قوم کی ترقی چاہنا کوئی گناہ نہیں ہے۔" مولوی صاحب نے مزید واضح کیا کہ آخر ہندو بھی تو اپنی قوم کے لیے کام کر رہے ہیں۔^{۱۵}

اُردو ہندی کے مسئلے پر تبصرہ کرتے ہوئے مولوی صاحب انجمنیات کرتے ہیں کہ دیوناگری کے حامیوں نے اُردو کی مخالفت میں دیوناگری کی طرف سے تنخواہ دار اعلیٰ نزیں مفت میں درخواستیں لکھنے کے لیے بٹھا دیے تھے۔ مولوی صاحب امید کرتے تھے کہ گورنمنٹ اس طرح کی حرکات کو روکے۔^{۱۶}

مولوی بشیر الدین برطانوی سرکار کی نکتہ چینی اکثر بڑی بے باکی سے کرتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ برطانوی سرکار عوام مسلمانوں کے مسائل اور خصوصاً اُردو کے مسئلے پر

”ایک زمانہ گزرا جب کہ ہندوستان میں گورنمنٹ نے ملک کے لوگوں کی خواہشیں اور خیالات معلوم کرنے کی غرض سے اخباروں کو آزادی عطا فرمائی تھی.... ملکی فلاح و بہبودی قوموں کے حقوق کی نگہبانی اور اُن کی ضرورتوں پر گورنمنٹ کی توجہ دلانا یہ حق وکالت جس طرح اخباروں کے ذریعے ادا ہو سکتا ہے کسی اور وسیلے سے ممکن نہیں اور جس کی ہر ملک کی رعایا کو ضرورت ہوتی ہے۔ گورنمنٹ نے رپورٹر مقرر کیے جو ہندوستانی زبانوں کے اخباروں کی مخصوص خبروں کا انگریزی میں ترجمہ کر کے گورنمنٹ کے سامنے پیش کرتے تھے تاکہ گورنمنٹ رعایا کے ساتھ انصاف کر سکے لیکن افسوس کہ مسلمان گورنمنٹ کی اس مہربانی سے بھی محروم ہیں۔“

مولوی صاحب کو گورنمنٹ سے شکایت تھی کہ گورنمنٹ آؤڈ اخباروں کے ساتھ اس طرح کا سلوک نہیں کرتی تھی جس طرح دوسرے اخباروں کے ساتھ کیا جاتا تھا۔ اس لیے مولوی صاحب تاکید کرتے تھے کہ ایسی بات جرمارے خیال میں گورنمنٹ تک پہنچانے کے قابل ہو جس اخبار میں شائع ہو اس کی ایک علیحدہ کاپی پرائیوٹ سکرٹری کے ذریعے سے ہر آنر کی خدمت میں بھیج دی جائے۔ بلکہ خاص خاص مضامین کا انگریزی میں ترجمہ شائع ہوا کرے اور گورنمنٹ کی خدمت میں بھیجا جا کرے۔^{۲۷}

مولوی بشیر الدین ایک ایمان دار صحافی تھے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اورنگ آباد کے ایک شخص نے مولوی صاحب کے اس الزام سے کہ سرکار مسلمانوں کے معاملات میں بے توجہی برتی ہے اختلاف کیا۔ یہ خط مولوی صاحب نے ۵ جنوری ۱۹۰۴ء ہی کے البشیر میں شائع کیا جس میں انھوں نے اردو کے معاملے میں شکایت کی تھی۔ غالباً

۱۸۱
وہ راقم الخط سے بھی کسی حد تک متفق تھے مگر اپنی بات کو بھی صحیح سمجھتے تھے خط کے اقتباسات
ملاحظہ کیجئے :

”مانا کہ اخبار کے جو کچھ مقاصد ہیں وہ بہت اچھے ہیں۔ عوام
کی عام آگاہی دست معلومات کے لیے بلاشبہ اخبار سب سے بہتر آلہ
ہے۔ مولوی صاحب اخبارات میں اُردو مسائل کو اٹھ کر گورنمنٹ
سے توقع کرتے ہیں کہ وہ اُردو کے ساتھ انصاف کرے گی۔۔۔ راقم الخط
کہتے ہیں کہ قوم کے معاملات تا مگر گورنمنٹ پر نہیں چھوڑنے چاہئیں۔
وہ مسلمانوں کے آپسی اختلافات اور فرسودہ رسوم کو مسلمانوں کی
ترقی میں مانع سمجھتے ہیں اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ محض گورنمنٹ کو ذمے دار
ٹھہرنا مناسب نہیں ہے۔“

مولوی صاحب نے ابتدا میں سرسید کی طرح سیاست سے گریز کی پالیسی
اپنائی تھی لیکن ذاتی طور پر آزادی کی تحریک کے حامی تھے۔ ۱۹۰۶ء میں وہ مسلم لیگ کے
قیام میں شامل تھے۔ اس کے بعد وہ کانگریس کے حامی ہو گئے۔ ۱۹۳۵ء کے بعد
کھلم کھلا ایشیہ میں کانگریس تحریک کی موافقت میں مضامین لکھتے رہے۔ خلافت اور
ترک موالات کی تحریک، سول نافرمانی کی تحریک، بھارت چھوڑو تحریک کے علاوہ وہ
تمام سیاسی معاملات جس کا مسلمانوں پر اثر پڑتا تھا ان پر ایشیہ میں بے لاگ تبصرہ کرتے
تھے حتیٰ کہ مہاتما گاندھی سے اگر کسی معاملے پر اختلاف ہوتا تھا تو اس کا اظہار کرنے
سے بھی نہیں چوکتے تھے۔ قومی رہنماؤں بالخصوص مسلم رہنماؤں سے جیسے مولانا حسرت موہانی
مولانا ابوالکلام آزاد وغیرہ سے ذاتی تعلقات تھے۔ وہ ”ہندوستان ہندوستانیوں کے
واسطے (انڈیا فار انڈینس)“ کے زبردست حامی تھے۔

ایک جائزہ : معیار طرز بیان و زبان

ایشیہ آنا فانا اتنا مقبول ہو گیا تھا کہ شمالی ہند کے علاوہ کئی ہندوستان

یعنی حیدر آباد اورنگ آباد مدراس وغیرہ تک میں اس کے شیدائی تھے اور بڑے شوق سے اس کو پڑھتے تھے۔ مدراس کے جناب غلام الثقلین صاحب نے البشیر پر ایک بے لاگ تبصرہ کیا جو ۲۶ فروری ۱۹۰۰ء میں البشیر کے شمارے میں جیوگاتیوں شائع کر دیا گیا۔ اس میں جہاں ایک طرف البشیر کی تعریفیں کی گئی ہیں تو دوسری طرف اس کی کیوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ تبصرہ ملاحظہ کیجیے،

”اس وقت ہمارے سامنے البشیر کے اکثر پرچے ۱۴ فروری ۱۸۹۹ء سے لے کر ۱۵ جنوری ۱۹۰۰ء تک رکھے ہوئے ہیں۔ ایک سال کے قریب اس اخبار کی عمر ہو چکی ہے۔ پس مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر ایک تفصیلی رائے لکھی جائے۔“

”ہمارے دوست کا ہونہار اخبار ایک آزاد اور قومی پرچہ ہے۔۔۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایسا مفید اخبار ضروری ہے اور ہر روشن ضمیر اور بھی خواہ قوم کی مدد کا مستحق ہے۔۔۔۔۔ یہ اخبار خاص طور پر مسلمانوں کا ہے اور اس کے اسی فی صد مضامین ایسے ہوتے ہیں جس سے عام طور پر سب قوین فائدہ اٹھا سکتی ہیں مگر خاص کر مسلمانوں سے خطاب کیا جاتا ہے۔“

”اخبار کا مقصد مختصر طور پر یہ ہے کہ مسلمانوں میں علوم و فنون کی ترقی ہو۔ آپس کی نزاعیں دور ہوں۔۔۔ مدرستہ العلوم علی گڑھ ترقی کرے اور مسلمان ایجوکیشنل کانفرنس میں مدد کریں۔ فضول ادھام اور خیالات مسلمانوں کے دل سے دور ہوں۔ علماء میں صلاحیت حق بات قبول کرنے کی اور امداد میں توفیق مفید اور پائدار قومی کاموں میں مدد دینے کی پیدا ہو۔ سب مقاصد عمدہ ہیں کسی سچے بھی خواہ قوم کو اس سے اختلافات نہیں ہو سکتا۔“

مزید فرماتے ہیں :

”اس اخبار پر اعتراض ہے کہ وہ مسلمانوں پر بہت سختی کرتا ہے اور اُن کو روز بروز اس طرح غیرت دلاتا ہے جس سے ناراضی پیدا ہو جانے کا احتمال ہے۔ ہمارے نزدیک یہی اخبار کی طرز اکثر اوقات کسی قدر گرفت، اکھڑ اور دو ٹوک ہوتی ہے مگر اصل میں یہ اس پرچے کی خوبی ہے۔۔۔۔۔ پھر بھی ایک بات کا خیال رکھا جائے تو مناسب ہوگا۔ باوجودیکہ مسلمانوں کی حالت خراب ہے مگر انھیں بہت حوصلہ نہ ہونا چاہیے۔ اپنی عزت آپ کرنا چاہیے۔ لیکن یہ عزت اسی وقت صحیح اور مفید ہوگی جب ہم اپنے فرائض کو ادا کریں فرائض کو ادا کرنے کا بہت (ہی) تو البشیر سکھاتا ہے۔“

شروع میں یہ اخبار سیاسی معاملے میں سرسید کی پالیسی کے تحت برطانوی سرکار سے وفاداری اور کانگریس تحریک کی مخالفت کرتا تھا۔ اطاعت سرکار کا جواز اسلامی فرائض پر مبنی تھا اور کانگریس کی مخالفت مصلحت انگیزی پر مبنی تھی۔ مبصر جاز اور سچی اطاعت کے حق میں تو ہیں لیکن بے جا خوشامد سے گریز کرنے کی ہدایت کرتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ البشیر میں کبھی سرکار کی بے جا خوشامد نہیں کی گئی اور بعد کو کانگریس تحریک کی تائید بھی کی گئی۔

تبصرہ نگار نے البشیر میں نمودۃ العلماء کی موافقت اور مخالفت میں مضامین کا تذکرہ کیا ہے لیکن اس پر کھل کر بحث کرنا قبل از وقت قرار دیا ہے۔ تبصرہ نگار البشیر کی اس پالیسی کو سراہتے ہیں کہ مدرستہ العلوم میں تنازعات کو کم کیا جائے۔ انھوں نے اس اخبار کے علمی مضامین کی تعریف کی ہے۔ وہ خصوصاً پر فہم ضیاء الدین اور مولوی محمد حسین صاحب شوق کے علم ہیئت پر مضامین کی تعریف کرتے ہیں۔ مخدوم عالم صاحب ماہروی کا انسانی ادھام پر مضمون بہت پسند آیا۔ منشی ذوالفقار علی صاحب کا زراعت پر ایک مضمون بہت پسند کیا گیا۔ اس طرح البشیر علم کی اشاعت میں بھی نمایاں رول ادا کر رہا تھا۔^{۲۱}

محمد ہدی غفرلہ نے اپنے ایک خط میں مولوی بشیر الدین کو اس مفید اخبار کی اشاعت بڑھانے کے لیے شوروے دیے۔ وہ کہتے ہیں :

”البشیر نے اگرچہ اپنے مقاصد میں کامیابی کم و بیش حاصل کی ہے۔۔۔ میرے دل میں قوی ہمدردی اور قوی معاملات میں دلچسپی کا خیال زیادہ تر البشیر ہی نے پیدا کیا ہے۔ تاہم البشیر کی اشاعت محدود ہونے کی وجہ سے پوری پوری کامیابی جیسی کہ ہونی چاہیے تھی نہیں ہوئی۔ اس لیے میری رائے ہے کہ آپ کوئی ایسی پالیسی اختیار کریں جس سے اشاعت بڑھے۔“

ہدی صاحب مشورہ دیتے ہیں کہ ہر قسم کی مفید خبروں پر بحث کی جائے، کالم اور بڑھا دیے جائیں۔ اس زمانے میں ہندوستانی کی اشاعت بہت زیادہ تھی جس میں ہر طرح کی خبروں پر بحث ہوتی تھی۔ مگر البشیر سستی شہرت کے حق میں نہیں تھا۔^{۳۲} جناب سید ابوالحسن ایک خط کے ذریعے البشیر پر بہترین تبصرہ کرتے ہیں۔ وہ البشیر کی پالیسی کو بہت پسند کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :

”جیسے مضامین عالمانہ اور نصائح آمیز اس میں شائع ہوتے ہیں اور کسی دوسرے اخبار میں نظر نہیں آتے۔ کاش یہ پرچہ توسیع اشاعت پا کر جڑ پکڑ جاوے تو ہماری قوم کے لیے بہت ہی مفید ہوگا کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس قلیل مدت میں جس کی اشاعت کو ایک سال سے کچھ ہی زیادہ گزرا ہے قوم کو کچھ بکا دیا ہے۔ میں تو وسیع اشاعت کے لیے ایک روپیہ سال اضافہ کرنے کو تیار ہوں۔“

ابوالحسن صاحب اخبار کی کچھ کیوں کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں جن کا دور کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ چیدہ چیدہ خبریں متعلق پنجاب و مغربی شمالی ضرور درج ہونا چاہیئے۔ دوسرے اس اخبار میں مشہور مشہور جیسے حالی، مولوی محمد حسین ثناء سہارنپوری وغیرہ کا کلام بھی چھپنا چاہیئے۔ نظموں کے ذریعے قوم کی تربیت کی جائے۔ وہ کہتے ہیں ”نظم

سے پھر موم ہو جاتا ہے۔ انھیں تھوڑی یہ بھی شکایت ہے کہ البشیر وقت پر نہیں نکلتا حالانکہ انھیں مولوی صاحب کی اسکول کی مصروفیت کا بھی پورا پورا احساس ہے جس کے کام وہ تنہا کر رہے ہیں۔

آخر میں ابو الحسن صاحب فرماتے ہیں: جو کام آپ نے قوم کی بہبودی کے لیے شروع کیے ہیں وہ بدرجہ آپ کی حیثیت سے زیادہ ہیں۔ میں بھی بدرگاہ رب العالمین دُعا کرتا ہوں کہ وہ آپ کو کامیاب کرے اور قوم اپنی اصلی حالت پر آجائے۔^{۳۳}

غلام ثقلین صاحب اپنے تبصرے میں البشیر کے معیار کی توفیق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: ”اس اخبار میں ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ دوسرے اخباروں کے آرٹیکل نقل نہیں کرتا۔ لیٹر اور مراسلے اسی اخبار کے لیے آتے ہیں۔ اس بات سے ایڈیٹر کی محنت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔“ وہ اس اخبار کی دست نظری کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں: ”مصر کے عربی اخباروں کا ترجمہ بھی اس میں چھپتا رہا ہے خصوصاً المنار کے مضامین خاص ہمارے علماء کو اُن سے بصیرت حاصل کرنی چاہیے۔ جب نجری خیالات جامعہ ازہر اور قاہرہ کے علماء میں داخل ہونے لگے تو یہاں کے علماء دین ان سے کہاں تک بچ سکتے ہیں، ان مضامین سے سرسید کے خیالات کی تصدیق بھی ہوتی ہے۔“^{۳۴}

آخر میں تبصرہ نگار مولوی بشیر الدین کو اُن کے اخبار کی عام کامیابی پر مبارک باد دیتے ہیں اور ساتھ ہی اس پرچے کی زیادہ سے زیادہ خریداری کی سفارش کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ایسے پرچے کا بند ہو جانا بہت افسوس کی بات ہوگی۔ اس معیار کے متعلق غلام ثقلین کا خیال ہے کہ اس اخبار کی سطح لیاقت عموماً اعلیٰ رہی ہے باوجودیکہ ملک کے مشہور نگہنے والوں یعنی مولانا حالی، مولانا ندیر احمد، نواب محسن الملک، مولانا شبلی، جسٹس امیر علی، حاجی سمیع خاں صاحب، آنریبل سید محمود، مولوی ذکاء اللہ کا کوئی مضمون نہیں چھپتا ہے۔^{۳۵}

اُردو اخبار چلانا ایک مشکل مرحلہ ہوتا ہے۔ مولوی بشیر الدین اس معاملے میں بڑے خوددار تھے۔ وہ آمدنی بڑھانے کے لیے سستے اور اچھے طریقے اپنانے کے

حق میں نہیں تھے۔ کسی خیر خواہ نے جب ^{۱۸۶}البشیر کے لیے مالی اعانت کی اپیل کی تو مولوی بشیر الدین نے جواب دیا۔ ملاحظہ کیجیے :

”ہم نے سنا ہے کہ ہمارے بعض دوست البشیر کے نہیں بلکہ قوم کے ہمدرد یہ چاہتے ہیں کہ چندہ کر کے البشیر کی اعانت کا ایک فنڈ قائم کریں۔ اگرچہ ہم اپنے دوستوں کی اس عنایت اور ہمدردی کے شکر گزار ہیں لیکن ہم اس قسم کی کسی امداد لینے کو پسند نہیں کرتے۔ ہماری جو کچھ اپنے دوستوں اور قوم کے ہمدردوں سے استدعا ہے وہ صرف اسی قدر ہے کہ وہ البشیر کی توسیع اشاعت میں کوشش کریں۔ طالب علموں کے نام، علماء کے نام، قوم کے غافل اور بے پروا ریٹوں کے نام اپنی طرف سے البشیر جاری کر دیں تاکہ اُن کے خیالات کی اصلاح ہو اور اخبار کی مالی حالت بھی درست ہو۔ ہمارے جو معاصرین چندے کی امداد کے خواستگار ہوتے اور چندہ دہندگان کا شکریہ ادا کرتے ہیں ہم اس طریقے کو کبھی پسند نہیں کرتے بلکہ ہماری خواہش اور تمنا تو یہ ہے کہ ہر ایک پڑھے لکھے مسلمان کے ہاتھ میں البشیر جاوے۔“ ۳۶

مولوی بشیر الدین ایک بے باک اور ایمان دار صحافی تھے۔ ان کا انداز ناقدانہ اور ناصحانہ تھا۔ وہ جو شخص کرتے تھے بے جھجک لکھتے تھے۔ سرکار کی تنقید بھی کرتے تھے اور اچھی باتوں کو سراہتے بھی تھے۔ اُن کو اس بات کی قطعی پروا نہیں ہوتی تھی کہ کوئی اُن کی بات کا بُرا مانے گا۔ زبان و بیان میں تیکھا پن تھا۔ نواب حسن الملک اپنے ایک خط میں مولوی صاحب کے طرز بیان اور سخت زبان پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ملاحظہ کیجیے :

”یہ طریقہ یعنی جس سختی سے آپ لکھتے ہیں مجھ کو تو پسند نہیں۔ آپ ہی شاید اس کو پسند کرتے ہوں۔ رائے ظاہر کرنے کے لیے ضروری

نہیں کہ سختی سے کام لیا جائے۔ بلکہ خوبی اس میں ہے کہ اپنا مطلب نرم الفاظ میں ظاہر کیا جائے اور انسانیت اور اخلاق کا پورا پورا خیال رکھا جائے لیکن مجھ کو اس سے کوئی مطلب نہیں۔ نہ میں آپ کا نامح ہوں اور نہ آپ کسی کی سُننے والے ہیں۔“ ۲۷

مولوی بشیر الدین کی صحافت میں مذہبی رنگ اور قومی خدمت کا بہترین جذبہ بدرجہ اتم جھلکتا ہے۔ صحافت کی زبان عام فہم تھی۔ حالانکہ وہ فارسی اور عربی پڑھے ہوئے تھے لیکن وہ اپنی تحریر میں فارسی اور عربی کے صغیر الفاظ سے گریز کرتے تھے۔ میں نے اُن کے ایڈٹ کیے ہوئے نجم الاخبار اور اُن کے اپنے اخبار البشیر کی تقریباً تمام جلدوں کا بنور مطالعہ کیا ہے خصوصاً اُن کے ایڈیٹوریلز کا۔ مجھے اُن کے مہصر ادیب اور صحافیوں کے مقابلے میں مولوی بشیر الدین کی زبان بہت آسان لگی۔ دراصل اُن کی صحافت کا اصل منشا مسلمانوں میں اپنے مسائل کے تئیں شعور پیدا کرنا اور اُن کے لیے مناسب بلکہ متناسب راہ کی نشاندہی کرنا تھا۔ اس لیے انھیں بہت کچھ لکھنا پڑتا تھا تاکہ عام مسلمانوں کی سمجھ میں آجائے۔

آخر میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ البشیر مسلم معاشرے کی اصلاح کے لیے ایک عوامی اخبار تھا جس کو خواص بھی پڑھنے کے لیے مجبور تھے اور جس کو نہ صرف بے مثال مقبولیت حاصل ہوئی بلکہ اس نے مسلم معاشرے کی اصلاح میں کارہائے نمایاں انجام دیے۔ ♦♦

حواشی اور حوالے

- ۱۔ جے۔ ای۔ سوئن، اے ہسٹری آف ورلڈ سولینریشن، سیکنڈ ایڈیشن، انڈین ری پرنٹ نیو دہلی۔ (۱۹۶۳ء) صفحات ۳۳۳، ۳۶۶
- ۲۔ آر۔ بی۔ مجرمدار، ہسٹری آف فرڈیم موومنٹس، جلد اول، سیکنڈ روائنڈ ایڈیشن (کلکتہ۔ ۱۹۷۱ء) صفحات ۲۷۳ تا ۲۷۵

۳۔ مولانا امداد صابری، 'تاریخ صحافتِ اردو'، جلد اول، مطبوعہ فاروقی پریس (دہلی)۔

۱۹۵۳ء صفحات ۵۰ تا ۱۰۴

۴۔ محمودار، 'حوالہ سابق'، ایضاً، صفحات ۲۷۵ تا ۲۷۷

مزید ملاحظہ کیجیے، عجیب انٹرن، 'جدید ہند کے سیکولر معمار' (مکتبہ جامعہ نئی دہلی ۱۹۸۹ء، صفحہ ۱۲)

۵۔ محمودار، 'حوالہ سابق'، ایضاً، صفحہ ۳۲۸

۶۔ صابری، 'حوالہ سابق'، ایضاً، جلد اول، صفحات ۱۰۴ تا ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۲ تا ۱۲۳

ایضاً، جلد دوم، صفحہ ۲۲

۷۔ صابری، 'حوالہ سابق'، ایضاً، جلد دوم، صفحات ۲۴۷ تا ۲۴۸، ۲۵۱ تا ۲۵۲، ۳۵۸، ۳۸۷

۸۔ صابری، 'حوالہ سابق'، ایضاً

۹۔ ایضاً، صفحہ ۳۸۷

۱۰۔ مولوی سید احمد مارہروی، 'یادگار زمانہ ہیں یہ لوگ'، خان بہادر مولوی بشیر الدین صاحب

رسالہ مصنف۔ دسمبر ۱۹۸۷ء اور ذوالقرنین، ۱۴ جولائی ۱۹۵۶ء

۱۱۔ طفیل احمد، 'موجودہ زمانہ کی ایک بڑی شخصیت خان بہادر مولوی بشیر الدین'، ایڈیٹر

البشیر، اٹا دہ۔ ہفتہ وار ہندو عید نمبر ۲ مارچ ۱۹۳۶ء

۱۲۔ بحوالہ مضمون امتیاز الدین زہیری، 'اسلامیہ انٹر کالج اٹا دہ کے بانی مولوی محمد بشیر الدین

۱۳۔ ایضاً، مضمون قوی آواز، لکھنؤ، ۲۰ جون ۱۹۷۱ء

مولوی سید احمد کے مطابق البشیر فردوسی ۱۸۹۹ء میں جاری کیا گیا۔ دیکھیے مضمون

حوالہ نمبر ۱۰۔ ممکن ہے ۱۸۹۸ء سے البشیر جاری کرنے کی کوششیں اور انتظامات

شروع ہو گئے ہوں اور جاری فردوسی ۱۸۹۹ء میں ہوا ہو۔

۱۴۔ مولوی بشیر الدین، البشیر، نمبر ۴۲، جلد ۲، دسمبر ۱۹۰۰ء

۱۵۔ البشیر، ۵ فروری ۱۹۰۰ء

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ ایضاً، ۷ مئی ۱۹۰۰ء

- ۱۔ مولانا الطاف حسین حالی، بیوہ کی مناجات، آخری صفحہ
- ۱۰۔ منشی عبد الغفور رسالہ پرورش اولاد، آخری صفحہ
- ۲۔ فضل حسین، آہ مولوی بشیر الدین، البرید، کانپور، جون ۱۹۵۶ء
- ۲۔ سید محمد رفیع نانی اساتذہ سابقہ ہیڈ اسٹرائی اسکول (امادہ) منہاج المخلصین، المحفوظ بہ حیات
محمد بشیر الدین (غیر مطبوعہ)
- ۲۲۔ رضی، حوالہ سابق، ایضاً
- ۲۳۔ البرشیر، ۵ جنوری ۱۹۰۴ء
- ۲۴۔ ایضاً
- ۲۵۔ ایضاً
- ۲۶۔ ایضاً
- ۲۷۔ ایضاً
- ۲۸۔ ایضاً
- ۲۹۔ ایضاً
- ۳۰۔ ایضاً، ۲۶ فروری ۱۹۰۰ء
- ۳۱۔ ایضاً
- ۳۲۔ ایضاً، ۲۱ فروری ۱۹۰۰ء
- ۳۳۔ ایضاً، ۳۱ فروری ۱۹۰۰ء
- ۳۴۔ ایضاً، ۲۶ فروری ۱۹۰۰ء
- ۳۵۔ ایضاً
- ۳۶۔ ایضاً، ۳ جون ۱۹۰۱ء
- ۳۷۔ مولوی بشیر الدین، علی گڑھ تحریک کے مہمار، علی گڑھ میگزین، علی گڑھ نمبر، مرتبہ نسیم قریشی،
۵۵-۱۹۵۳ء، صفحات ۲۵۰ تا ۲۵۲

مرقع شعراء: چند مباحث

معین الدین شاہین اجمیری

رام بابو سکینہ کو مختلف قدیم شعراء کی دس تصویریں ہمدت ہوئیں جنہیں انھوں نے شعراء کے آثار و احوال کے ساتھ مرقع شعراء کے نام سے دھومیل دھرم داس (مطبع) نئی دہلی سے ۱۹۵۶ء میں شائع کر دیا۔ تاحضنی عبدالودود دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ تصاویر رام بابو سکینہ کو کہاں سے موصول ہوئیں۔ اس سوال کے جواب میں پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کا یہ بیان ملاحظہ فرمائیں :

..... یہ بتا دوں کہ یہ چند اوراق جو مرقع شعراء کے نام سے شائع کیے گئے ہیں وہ مرحوم رام بابو سکینہ کو کس طرح دستیاب ہوئے۔ مولوی عبدالباری اسی مرحوم نول کشور بک ڈپو میں ملازم تھے۔ اور اس کے ساتھ کتابوں کی خرید و فروخت بھی کرتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ انھوں نے سندیلہ ضلع ہر دوی سے کچھ کتابیں خریدیں۔ ان میں ایک مصوٰر تذکرہ شعراء کے دس درق بھی تھے جو انھوں نے مجھ کو دکھائے اور میں نے ان کی اجازت سے لکھنؤ کے دو شاعروں کی تصویروں کی نقل مطابق اصل بنوائی۔ وہ شاعر ہیں رائے ٹیکارام تسلی اور لالہ کرپا دیال عرف کنورسین مضطر۔ کچھ دن بعد رام بابو سکینہ مجھ سے ملنے آئے اور

اشنائے گفتگو میں میں نے ان درقوں کا ذکر کیا۔ وہ دس ورق
 انھوں نے دوسروں کے خرید لیے اور ان کی اشاعت کے ارادے
 سے ان کی عکسی نقل تیار کروائی۔ قلمی نقل میں مجھ سے مدد لی جس کا شکریہ
 انھوں نے مرتب شعراء کے مختصر انگریزی دیباچے میں ادا کیا ہے۔^۱
مرتب شعراء کے متعلق رام بابو سکینہ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ ایک کتاب کا
 ٹکڑا ہے۔^۲ لیکن قاضی عبدالودود نے اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے :

”میری رائے یہ ہے کہ انھیں ایک کتاب کا ٹکڑا نہیں، مرتب طے ہے جو
 لازماً نامکمل ہے۔ کچھ ضروری نہیں کہ دس سے زیادہ تصویریں جمع ہو سکی
 ہوں اور مرتب کا خاتمہ دیا جا چکا ہو۔ تصویریں اگرچہ ضائع ہوئی
 بھی ہیں تو زیادہ نہیں۔“^۳

مرتب شعراء کے اصل نام کے متعلق بھی اختلاف ہے، چونکہ اس غلطی کے
 اول و آخر کے اوراق غائب تھے لہذا مجمع نام معلوم نہیں ہو سکا۔ اختلاف کی ایک وجہ یہ بھی
 ہے کہ ان اوراق کے جامع نے اس کے لیے مختلف الفاظ استعمال کیے ہیں مثلاً ”مرتب“
 ”نگار خانہ“ ”نگار خانہ انتخاب زدہ“ ”نگار خانہ بدیع“ ”بارزنگ نویش میں نگارام“^۴
 ”ارزنگ نامہ“ اور ”اوراق پریشاں“ وغیرہ۔

ہو سکتا ہے یہ تمام الفاظ توضیحی اور تشریحی حیثیت رکھتے ہوں لیکن خود اس کے
 مرتب رام بابو سکینہ نے اسے مرتب شعراء کا خوبصورت نام دیا ہے۔ اس کا ہمیش لفظ مولانا
 ابوالکلام آزاد نے لکھا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے تیسارنی جملوں میں مصنف کی خوب تعریف
 کرتے ہیں۔

مرتب شعراء کے مصنف کا نام بھی معلوم نہیں۔ لیکن اس کے بیان سے ظاہر ہے
 کہ وہ سکینہ کا ستھ ہے، کیوں کہ اُس نے پھیرل کو اپنا (برادر) بھائی لکھا ہے، بقول
 مولانا ابوالکلام آزاد :

”.... مصنف کے بھائی پھیر مل نام کے ایک شخص تھے۔ یہاں بھائی

کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حقیقی بھائی تھے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رشتے اور برادری کے بھائی تھے۔ بہر حال بھائی تھے..... پھر دوسری جگہ لالہ کنور سین مضطر کے حالات میں لکھا ہے: "برادر بھال برادر عزیز کر پادیاں عرف لالہ کنور سین مضطر خلف دیوان دیبی پرشاد قوم کالستھ سکینہ فقیر سے بہت ربط رکھتے ہیں۔ یہ ربط محض قرابت ہی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ہم نئی کی وجہ سے ہے" یہ تصریح بہت صاف اور غیر متشبہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف کالستھ سکینہ تھے کیونکہ صاف لکھتے ہیں کہ لالہ کنور سین قوم کالستھ سکینہ سے میری قرابت ہے" ۱۲

ہو سکتا ہے مصنف نے لفظ "برادر" کا استعمال تکلفاً ہی کیا ہو۔ اور اس کی وجہ آزاد نے اپنے مذکورہ اقتباس کے شروع میں خود کی ہے۔ علاوہ ازیں بقول قاضی عبدالودودؒ اس کا کالستھ ہونا ثابت ہے لیکن سکینہ ہونا لازم نہیں ۱۳

مرتب شعراء کے سبب تصنیف کا تعین بھی نہیں ہو سکا۔ رام بابو سکینہ نے اسے ایک سو سال پرانی تصنیف قرار دیا ہے، اس سلسلے میں ان کا خیال ہے کہ اس قسم کے مرتبے شاہ جہاں اور بعد کے مثل حکمرانوں کے عہد میں تیار کیے جاتے تھے ۱۴ مرتب شعراء میں درج اندرونی شہادتوں کی بناء پر اس کے سبب تصنیف کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ مصنف نے مرزا مظہر جان جاناں کے احوال میں لکھا ہے:

"اس نگار خانے میں صرف انھی حضرات کے حالات اور تصویریں درج کی گئی ہیں جن سے میں ذاتی طور پر دوستی کا رابطہ رکھتا ہوں یا کم سے کم کبھی ان سے ملاقات ہو گئی ہے۔ حضرت مرزا صاحب اس دائرے میں نہیں آتے تھے لیکن چونکہ میرے بھائی جیسر مل کے مرتبے میں حضرت مرزا صاحب کی شبیہ دیکھی گئی جو انھوں نے بڑی کوشش سے بہم پہنچائی تھی اس لیے میری طبیعت عقیدت

اندیش نے یہ بات گوارانہ کی کہ اس شعبہ سے یہ نگار خانہ سنالی
رہے۔ چنانچہ اسے بھی درج کیا جا رہا ہے۔^{۱۵}

اس اقتباس سے چند اہم پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے۔ اول یہ کہ مرزا مظہر
جان جاناں کا قتل ۱۱۹۵ھ میں ہوا اور میر تقی میر کا سال وفات ۱۲۲۵ھ ہے۔ لہذا یہ
مستور تذکرہ ان دونوں بین کے درمیان یعنی اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخر یا انیسویں
صدی عیسوی کے اوائل میں مرتب ہوا ہوگا۔ اس تذکرے میں جن دس شعراء کے سوانحی حالات
اور تصاویر درج ہیں ان کی تفصیل اس طرح ہے:

- (۱) رائے جنوت سنگھ پروانہ لکھنوی
- (۲) رائے ٹیکا رام تسلی لکھنوی
- (۳) جعفر علی حسرت دہلوی (استاد جرات)
- (۴) میر ضیاء الدین ضیاء دہلوی
- (۵) مکند لال / فدائی بیگ ندوی لاہوری
- (۶) دلوالی سنگھ / محمد حسن قنیل فرید آبادی
- (۷) غلام ہمدانی مصطفیٰ امرہوی
- (۸) کرپا دپال سکینہ عروت کنور سیدین مضطر لکھنوی
- (۹) مرزا جان جاناں مظہر دہلوی
- (۱۰) میر تقی میر

مرتب شعراء کی اشاعت بڑے اہتمام سے ہوئی ہے۔ ایک طرف شعراء کی سوزگی
دچار رنگی تصویریں ہیں اور دوسری طرف فارسی میں مختصر سوانح انتخاب کلام اور خصوصیات
شاعری درج ہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے پیش لفظ لکھا ہے:

”اگر ان اوراق میں کچھ اور نہ ہوتا صرف میر تقی میر اور حضرت مظہر کی
تصویریں ہوتیں جب بھی اس کی غیر معمولی قدر و قیمت کا اعتراف کرنا
پڑتا کیوں کہ اردو شاعری سے رسم و راہ رکھنے والا کون شخص ایسا

ہو سکتا ہے جو میر صاحب اور مرزا صاحب کی زیارت کا خواہشمند
نہ ہو" ۱۹

میر اور منظر کے علاوہ بقیہ شعراء میں مصحفی، تقییل اور حسرت کی تصویریں بھی اپنی جگہ
جاذب نظر ہیں۔

مرتبہ شعراء کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کے جامع نے کوئی
بہت بڑا کام نہیں کیا بلکہ اس نے مختلف معاصر اور ماقبل تذکروں سے شعراء کے حالات
یکجا کر کے کسی صورت سے ان کی تصاویر بعض حقیقی اور بعض خیالی بنوا کر چسپاں کر دیں۔ مولانا
کلب علی خاں رام پوری نے اپنے ایک مضمون بعنوان "مرتبہ شعراء کی حقیقت" مشمولہ "نذر زبیدی"
(۱۹۸۳ء نئی دہلی) مرتبہ مالک رام میں مختلف تذکروں کے اقتباسات نقل کر کے یہ ثابت کر دیا
ہے کہ اس کے مرتب نے مرتبہ میں شامل تمام شعراء کے سوانحی حالات خود بہرہ و قلم نہیں کیے
بلکہ مختلف شعراء کے تذکروں سے نقل کیے ہیں۔ علاوہ ازیں اسے تذکرے میں بعض
کمزوریاں اور ہیں جن کی بنا پر اسے جعلی قرار دیا جاسکتا ہے، اس ذیل میں اکبر علی خاں
عرشی زادہ نے رسم الخط اور بعض دوسری دلیلوں سے اسے جعلی تالیف ثابت کرنے کی
کوشش کی ہے۔ اکبر علی خاں عرشی زادہ کے بیانات دلائل اور حق بجانب ہیں، ملاحظہ ہو:

"مجھے سب سے پہلے اس کی تصاویر کو دیکھ کر خیال آیا کہ ڈیڑھ سو سال
پُرانی تصاویر کا یہ انداز نہیں ہو سکتا۔ میں تجزیہ کر کے تو نہیں بتا سکتا
کہ ان میں کون سی ایسی بات ہے کہ انھیں اتنا قدیم ماننے میں مجھے
تامل ہے لیکن میں نے بہت سی پُرانی تصویریں دیکھی ہیں۔ ان کے دیکھنے
سے ایک ذہنی معیار پیدا ہو گیا ہے جو بتاتا ہے کہ ان تصاویر میں کچھ
بنیادی ضرور ہے۔" ۲۰ بہر حال تصاویر کی قدامت پر شک ہونے سے میری
اتنی رہنمائی ضرور ہوئی کہ میں نے عبارتوں کے عکس کی طرف رجوع کیا۔
اور یہ دیکھا کہ طرز کتابت پر کس حد تک قدامت کی چھاپ ہے۔ اس مطالعے
کے نتیجے میں میں نے مندرجہ ذیل ایسی باتیں نوٹ کیں جن کا وجود میر کے

عہد سے پہلے خود میر کے عہد میں اور عہد میر کے کم از کم ساٹھ ستر سال بعد تک نہیں ملتا۔

۱۔ پہلی وہ بات جو اس عہد کے خلاف خطوط کے طرزِ کتابت میں نظر آئی یہ ہے کہ اس میں ہر جگہ یاے معروف و مہول کا فرق ملحوظ کیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ فرق اب سے نصف صدی یا اس سے کچھ ہی پہلے رواج پانا شروع ہوا تھا کاتب کو اس حد تک یہ التزام منظور ہے کہ ایک آدھ مقام پر جہاں جگہ کم رہ گئی ہے اور یاے مہول کی پوری کشش نہیں آسکتی اس نے نعت یا (۱) لکھی ہے جو یونہی والوں کے نزدیک یاے مہول کی شکل ہے۔

۲۔ دوسری بات یہ کہ تیس چالیس برس آدھ تک اُردو میں الٹ معنوم کے بعد واؤ لکھا جاتا تھا جیسے اٹھا کو ادھا اس کو اوس وغیرہ۔ زیرِ بحث خطوط میں ایسے سارے مقامات پر پیش کا استعمال کیا گیا ہے جو اس کی غازی کرتا ہے کہ اس خطوط کی کتابت اس وقت ہوئی جب اُردو املا میں اصلاحیں ہو چکی تھیں۔

۳۔ گات کا دوسرا مرکز بھی عہد میر کے بہت بعد رائج ہوا لیکن اس خطوط کی فارسی و اُردو دونوں تحریروں میں گات پر دو ہرے مرکز کا استعمال کیا گیا ہے۔

۴۔ ٹ کی قدیم شکل ت ہے یعنی ت کے دو نقطوں پر دو مزید نقطے۔ ان نقطوں کی جگہ ٹ کا استعمال عہد میر سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ یہ تبدیلی ایک صدی کے اندر اندر کی ہے۔ مگر مرتع شعرا کے خطوط میں موجودہ شکل کے مطابق کتابت کی گئی ہے۔

۵۔ ہائے مغلوط کے لیے دو چشمیہ کی شکل میں تو کیا غالب کے بھی بہت بعد مخصوص ہوئی ہے۔ قدیم تحریروں میں نوشتہ دارہ اور دو چشمیہ

دو دنوں گڈ مڈ ملتی ہیں۔ یعنی شورشہ دار کی جگہ دو چشمی اور دو چشمی کی جگہ شورشہ دار، جہاں جو شکل قلم سے نکل گئی۔ موجودہ خطوط کے کاتب نے اُسے خطوط کی جگہ پر تو اُسے شورشہ دار کا استعمال کیا ہے مگر اس کے برعکس کسی ایک جگہ بھی ایسا نہیں ہوا کہ شورشہ دار کے بجائے دو چشمی لکھی ہو یعنی کہاں کو کھانا۔ منظر کو منظر۔ کہو کو کہو۔ یہی کو بھی اور بہت کو بھت نہیں لکھا ہے مگر پھر رہے کو پھر رہے۔ بھرتے بھرتے کو بہرتے بہرتے۔ بھلا کو بھلا۔ تجھ کو تجھ وغیرہ لکھا ہے۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے قلم سے شورشہ دار "ہ" کے مقام پر دو چشمی "ھ" نکل سکی۔ یہ بات خود اس کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ کاتب جدید املا سے متاثر ہے۔

۶۔ اور ان سب سے بڑھ کر حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اس میں علامت وقف کے لیے ایک دو جگہوں پر نہیں ہر جگہ ویش کا استعمال کیا گیا ہے جس سے عہد میر میں لوگ قطعاً نا آشنا تھے۔۔۔۔۔۔ میری بیان کردہ چھ درجہ۔ سے یہ خطوط اٹھارہویں صدی تو کیا بیسویں کے اوائل کا بھی نہیں ہونا چاہیے۔

مرتب کتاب رام بابو سکینہ یا مولانا ابوالکلام آزاد خطوطات شناسی کے معاملے میں گہری نظر نہیں رکھتے اس لیے میرا خیال ہے کہ اصل کتاب جس ذریعے سے ہاتھ آئی یہ اس کا جعل ہے۔ اس قسم کے واقعات ہندوستانی مصوری کے سلسلے میں اکثر و بیشتر پیش آتے رہتے ہیں اور بہت سے انخاص باقاعدہ جعلی تصاویر کا کاروبار کرتے ہیں۔ ہو سکتا ہے ایسے ہی کسی جعل ساز نے مرتب کو فریب دے کر رقم ہتھیائی ہو۔^{۱۵}

مرتب شعرا میں شامل تصاویر کی بناء پر بھی اس کتاب کے جعل کو ثابت کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر قاضی عبدالودود لکھتے ہیں:

”تصویریں، منظر، میر، ضیاء، حسرت، مصحفی، فدوی، قتیل، پرواز، تسلی،
و مضطر کی ہیں۔ فدوی کے ساتھ ایک نوجوان بھی ہے جو بقول ڈاکٹر
رام بابو سکینہ فدوی کا دوست اور رفیق ہے، مگر یہ محض قیاس ہے
تصویریں رنگین ہیں، فنی نقطہ نظر سے میں خود ان کے بارے میں کچھ
کہنے سے قاصر ہوں، مگر ڈاکٹر سلیم الزماں صدیقی نے جو تصور بھی ہیں
انہیں دیکھ کر کوئی اچھی رائے نہیں ظاہر کی، ”نظارہ“ نقشنیدی صوفی تھے
ان کی تصویر ان کی مرضی سے نہ کھینچی گئی ہوگی۔ اس کی اہمیت یہ ہے
نزدیک مشتبہ ہے۔“^{۱۵}

فدوی لاہوری کی تصویر بھی اس تذکرے کے محل کو ثابت کرتی ہے۔ کیونکہ فدوی
کے ساتھ ایک اردو کی تصویر دی گئی ہے جو اس کی امداد رستی کو ظاہر کرتی ہے۔ کسی بھی زمانے
کا کیسا ہی گرا ہوا، بدکردار انسان اپنی ایسی کمزوریوں کو بھی عیاں نہیں کرتا جو اس کی
تمہیئت کو داغ دار کرتی ہوں، لہذا فدوی سے یہ توقع کیوں کر کی جاسکتی ہے کہ وہ اپنی
امداد رستی کو ظاہر کرے گا، چنانچہ یہ تصویر بھی فرضی ہے۔ علاوہ ازیں میر کی تصویر بھی حقیقی
نہیں۔ میر جب ۱۱۹۷ھ (۱۷۸۲ء) کے آس پاس لکھنؤ پہنچے تو ان کی عمر ساٹھ برس کے
قریب ہوگی، لیکن مرقع میں شامل تصویر کو دیکھ کر میر کی عمر کسی طرے چالیس یا پینتالیس برس
سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ مصور نے ان کے لیے جو لباس تجویز کیا ہے وہ میر کی صوفیانہ
قلندرانہ اور فقیرانہ طبیعت کے منافی ہے۔ وہ لکھنؤ پہنچ کر اس قدر نہیں بدلے ہوں گے کہ
نوابین کا لباس اختیار کر لیتے۔

رام بابو سکینہ نے ان پہلوؤں پر ناقذانہ نظر نہیں ڈالی، انہوں نے محبت
پسندی سے کام لیا ہے۔ متن وغیرہ کی تصحیح کی طرف جی دھباں نہیں دیا اور نہ ہی تنقیدی
بعیتر دکھائی۔ علاوہ ازیں مولانا ابوالکلام آزاد کا پیش لفظ بھی تاثراتی ہے جس میں انہوں
نے مصنف اور مرتب کی پیٹھ پتھتھپائی ہے۔ تنقیدی و تحقیقی لٹ سے مرقع شعراء کی کمزوریوں
پر ذرا بھی روشنی نہیں ڈالی اور رام بابو سکینہ کی لغزشوں کو بھی قلم انداز کر دیا۔ اس

جانب اشارہ کرتے ہوئے قاضی عبدالودود لکھتے ہیں :

...۱۔ مرقع کے کل شعرا کو "سلبیٹیز" کہنا درست نہیں، تسلی و مضطر درکنار، پروانہ پر بھی اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ۲۔ پروانہ کا وابستہ گانہ دربار آصف الدولہ میں شمار، ۳۔ اور حسرت کا شاہ عالم کے دربار میں ہونا محتاج ثبوت نہیں، ۴۔ حسرت کی وفات ۱۲۰۹ء میں ہوئی ہے (معاصر حصہ ۱) یہ کہنا کہ وہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں تھے، فاش غلطی ہے، ان کی وفات کے وقت نصف آخر کیا معنی، نصف اول کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا، ۵۔ بہار احکام کیلئے سنگھ کو اس طرح راجہ بہادر لکھا ہے گویا یہی نام تھا، ۶۔ ان کا تخلص عاشق تھا، راجہ بتایا ہے، ۷۔ ان کا شاگرد ضیا ہونا محتاج ثبوت ہے، ۸۔ قتیل کا دہلی کو ہجرت کرنا لکھا ہے، حالانکہ دہلی ان کا مولد ہے، ۹۔ یہی بات کاظمی کے بارے میں تحریر کی ہے، اس کی حقیقت اوپر مرقوم ہے، ۱۰۔ مصطفیٰ کے سات اردو دیوان تھے، صحیح تعداد آٹھ اور یہ سب کتب خانہ خدابخش میں موجود ہیں۔ منظر کا سال شہادت ۱۱۹۲ھ = ۱۷۷۸ء، صحیح ۱۱۹۵ھ = ۱۷۸۱ء، ۲۰۔

تسلی کے متعلق صاحب تذکرہ نے یہ لکھا ہے کہ "درپارسی پیش میرزا قاسم کی و در ریختہ پیش میاں مصطفیٰ زانوے ادب تہہ کردہ"۔^{۱۱} لیکن یہ صریحاً غلط ہے، کیونکہ تسلی نے تذکرہ مجموعۃ الشعراء کے دیباچے میں اپنے احوال کے تحت یہ اطلاع دی ہے کہ اس نے ریختہ میں کسی کی استادی قبول نہیں کی بلکہ اپنی ذات کو شمش سے اس کے اشعار ریختہ نمودار ہوئے۔^{۱۲} چنانچہ پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب کا بیان ہے :

"تمام تذکرے ان کو فارسی میں مکیں کا اور اردو میں مصطفیٰ کا شاگرد بتاتے ہیں۔ مگر خود تسلی فارسی میں مکیں کی شاگردی کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں "و شعر ہندی بطور خود میگفت" اس سے ظاہر ہوتا

ہے کہ وہ اردو میں کسی کے شاگرد نہیں تھے۔^{۲۳}

بعض خایموں سے قطع نظر مرقع شعراء میں چند خوبیاں بھی ہیں، مثلاً اس میں قتیل کے سوانح اور کلام پر یکجا توجہ دی گئی ہے۔ ورنہ اردو کے اکثر تذکرہ نگاروں نے قتیل کے سوانح اور کلام دونوں پر ضحاً روشنی ڈالی ہے۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ عیارستان، ص ۱۸، مطبوعہ اکتوبر ۱۹۵۷ء، پٹنہ
- ۲۔ ہماری زبان، ۱۵ نومبر ۱۹۶۶ء، ص ۸، علی گڑھ
- ۳۔ مرقع شعراء، (تعارف)۔ صفحہ درج نہیں، مطبوعہ ۱۹۵۶ء، نئی دہلی
- ۴۔ عیارستان، ص ۱۸
- ۵۔ مرقع شعراء، ص ۹
- ۶۔ ایضاً، ص ۹
- ۷۔ ایضاً، ص ۹
- ۸۔ ایضاً، ص ۷
- ۹۔ ایضاً، ص ۱۰
- ۱۰۔ ایضاً
- ۱۱۔ ایضاً، ص ۲
- ۱۲۔ مرقع شعراء، (تعارف) صفحہ درج نہیں (راقم)
- ۱۳۔ عیارستان، ص ۱۹
- ۱۴۔ مرقع شعراء، (تعارف) صفحہ درج نہیں۔
- ۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۹
- ۱۶۔ ایضاً، (پیش لفظ) ص ۱

۱۷۔ اسی ذیل میں اکبر علی خاں عرشی زادہ کا یہ بیان بھی ملاحظہ ہو: "میں نے مرقع شعراء ڈاکٹر پر مود چند پرنسپل انڈین آرٹس کونسل کو دکھا کر تصاویر کی قدامت کے بارے میں ان کی تحریری رائے حاصل کی۔ چونکہ وہ قدیم تصاویر کے بہت بڑے پارکھ ہیں اس لیے ان کی دستخطی تحریر کو میں نے کتاب پر چسپاں کر دیا ہے۔ انھیں مجھ سے اتفاق ہے کہ تصاویر

جدید ہیں۔" (خط بنام راقم مورخہ ۳، فروری ۱۹۹۳ء)

۱۸۔ ہماری زبان، ۲۲، اکتوبر ۱۹۶۶ء، ص ۴، علی گڑھ

۱۹۔ عیارتان، ص ۲۰

۲۰۔ ایضاً، ص ۲۵

۲۱۔ مرقع شعراء، ص ۲

۲۲۔ بحوالہ آج کل (سیلانامہ) ۵، اگست ۱۹۴۹ء، ص ۵۸

۲۳۔ ایضاً، ص ۵۹

تحریک خلافت، ایک مطالعہ

نثار احمد

تحریک آزادی ہند کا تیسرا اور آخری مرحلہ ہندوستان میں تحریک خلافت کی ٹھن گرج گانہ صی جی کی قیادت، عدم تشدد کا سیاسی حربے کے طور پر استعمال اور عدم تعاون کی شروعات سے ہوتا ہے، یہی وہ رجحان ہے جس نے مختلف نشیب و فراز سے گزر کر بالآخر برطانوی سامراج کے آفتاب اقبال کو جو اندرونی و بیرونی حملوں کی وجہ سے گہن آلود ہو رہا تھا، غروب ہونے پر مجبور کیا۔

ہندوستان میں نئے سیاسی حربوں کا استعمال اور اس کا عوامی رخ واصل نتیجہ تھا اس بے اطمینانی کا جو عالمی اور ملکی حالات کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی۔ یورپ میں سامراجی قوتوں کے درمیان باہمی آویزش اور اقتصادی وسائل پر قبضہ کرنے کی ہوس نے جنگ عظیم اول کی صورت اختیار کی۔ یورپ کا ”مرد بیمار“ تری ان طاقتوں کی ہوس ناکي کا نشانہ بنا جس نے مسلمانوں اور خاص طور پر برطانیہ کے زیر تسلط ہندوستانی مسلمانوں کو کرب و الم میں مبتلا کیا۔ دوسری طرف خود ہندوستان میں انگریزوں کی ”رعایت دو اور دباؤ“ کی دو علی پالیسی نے ہندوستانیوں کو پریشانی میں مبتلا کر دیا اور ان کا خود مختار حکومت کا مطالبہ جو عالمی حالات کے بیش نظر قریب تر نظر آ رہا تھا، دھندلا گیا۔ اس سیاسی بے چینی نے ہندوستان میں دوزبردست تحریکات یعنی تحریک خلافت اور تحریک عدم تعاون کو جنم دیا۔

خلافت کی تعریف اور اس کی خصوصیات پر طویل بحث سے گریز کرتے ہوئے یہاں پروفیسر رشید احمد کی اس رائے کو نقل کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں کہ ”مختلف سیاسی وحدتوں میں قیام امن کی خاطر بین الاقوامی طرز کی حکومت کو ہم خلافت کہہ سکتے ہیں۔“ خلافت راشدہ سے شروع ہو کر یہ خلافت انحراف اور کمزوریوں کو راہ دیتے ہوئے سقوط بغداد تک پہنچی اور ترکوں کے عروج سے اس طرز کی خلافت میں پھر جان پڑ گئی جو اپنی زوال آمادہ شکل میں ۱۹۲۴ء تک برقرار رہی۔

تازہ دم مغربی قوتوں کی یلغار، منغلیہ سلطنت کے زوال اور بیسویں صدی میں خلافت ترکیہ پر مغربی قوتوں کی یورش نے مسلم دنیا میں اتحاد اسلامی کی لہر دوڑادی جسے ہم مغربی قومیت کے خلاف ایک مہم سے ہم تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس کے سرخیل سید جمال الدین افغانی تھے۔ ان کے زیر اثر روایاتی فاضلاتی علم نے ایک متبادل نظام کے بارے میں سوچنا شروع کر دیا تھا اور مغربی تعلیم یافتہ مسلمانوں کو بھی اپنی مفاہمت کی پالیسی بے نتیجہ معلوم ہونے لگی تھی۔ یہی وہ دور ہے جب یہ دونوں گروہ ایک دوسرے سے قریب ہوئے اور پہلے سے چل رہی برطانوی سامراج مخالف تحریک آزادی سے اشتراک کے بابے میں کوششیں شروع ہوئیں۔

جنگ عظیم اول میں ترکی کی ہزیمت نے خلافت کے لیے جو خطرات پیدا کر دیے تھے اس کی کسک عالم اسلام نے اور خاص طور پر ان ہندوستانی مسلمانوں نے محسوس کی جو ایک عرصے سے حالت منطومت میں تھے اور انھیں ترکی سے ایک محافظ اسلام کی حیثیت سے لگاؤ تھا اور مدد و ہمدردی کی توقع بھی مسلمانوں کے مذہبی جذبات، مقامات مقدسہ کا احترام اور ان کے تحفظ کی فکر، ان مقامات کے متبوی آل عثمان سے والہانہ لگاؤ کا تقاضا کر رہے تھے۔ اگر خلافت کی سیاسی و مذہبی حیثیت جیسی کئی الواقع اسلام میں اور مسلمانوں کے نزدیک ہے، باقی نہیں رہی تھی لیکن روایاتی طور پر ابھی بھی خلیفہ کا نام خطبوں میں پڑھا جاتا تھا۔ جنگ عظیم کے بعد مقامات مقدسہ اور خلافت خطرے میں تھی اس لیے مسلمانوں نے جس کرب و الم کا مظاہرہ کیا وہ اپنی مثال آپ ہے مسلمانوں کے غم و غصے

۱۔ ترکی سے تعلق کو دیکھ کر برطانوی وزیر اعظم لارڈ جارج اور صدر روس نے یقین دہانی دہائی کہ ایشیائے کوچک اور تھریس سے ترکی کو محروم نہیں کیا جائے گا۔ لیکن جنگ بندی کے عارضی معاہدے کے ساتھ ہی ان یقین دہانیوں کے علی الرغم سلطنت عثمانیہ کا ایشیائی حصہ انگریز اور فرانس کے حصے میں آگیا اور تھریس یونان کو دینے کا فیصلہ ہوا اور سلطان بقیہ حصے میں بھی اتحادیوں کے قائم کردہ ہائی کمیشن کے زیر اثر اپنے حتمی اختیارات سے ختم کر دیا گیا۔ ترکوں کے ساتھ نا انصافی، ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ وعدہ خلافی اور غلبہ کے اختیارات کی بحالی اور برطانیہ پر زور ڈالنے کے لیے کہ وہ ترکی کے تیس اپنی پالیسیوں کو بدلے۔ ہندوستان میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۲ء درمیان جو زبردست تحریک چلائی گئی وہ خلافت تحریک کے نام سے مشہور ہوئی۔

مولانا عبد الباقی فرنگی محل کی کوششوں سے ستمبر ۱۹۱۵ء کی لکھنؤ کانفرنس میں آل انڈیا خلافت کمیٹی کی تشکیل عمل میں آئی۔ گاندھی جی نے اس تحریک کی تائید ہی نہیں کی بلکہ جلد ہی اس کی تیادت کے منصب پر فائز ہوئے اور مسلمانوں کو عدم تعاون کی شروعات کا مشورہ دیا۔ مسلم لیگ نے جو اس وقت قومیت پسند، سامراج مخالف فوجانوں کے زیر اثر تھی، خلافت تحریک کی حمایت کا اعلان کیا۔ کانگریس میں عدم تعاون کے سیاسی حربے کو استعمال کرنے اور مسئلہ خلافت کو مطالبہ آزادی کے ساتھ ملائے پر بڑا اختلاف رائے پایا جاتا تھا بالآخر گاندھی جی، موتی لال نہرو، علی برادران اور مولانا ابوالکلام آزاد کی کوششوں سے کانگریس نے ایک تجویز پاس کی جس میں آزادی کے مطالبے کے ساتھ خلافت کے مطالبے کو بھی شامل کیا گیا۔ ۱۵ مئی ۱۹۲۰ء کو ترکی کے ساتھ معاہدہ امن کا اعلان ہوا جس کی دعوات سنگ دلانہ اور مسلمانوں کے لیے اذیت ناک تھیں۔ یہی وہ موقع ہے جب گاندھی جی نے مسلمانوں کو واحد موثر اقدام کے طور پر عدم تعاون کی شروعات کا مشورہ دیا۔ خلافت کمیٹی نے عدم تعاون کے چار مدارج کا اعلان کیا:

۱۔ اعزازی عہدوں سے مستعفی ہونا اور خطابات واپس کرنا۔

۲۔ حکومت کی سول سروس کے عہدوں سے استعفا دینا۔

۳۔ پولیس اور فوج کی ملازمتوں سے استعفا دینا۔

۴۔ اوایکٹی ٹیکس سے انکار۔^۲

خلافت کمیٹی کی قائم کردہ ایک ذیلی کمیٹی نے احتجاجی پروگرام ترتیب دیا۔ یکم اگست ۱۹۲۰ء کی تاریخ کو مکمل ہڑتال اور عوامی جلسوں کے اہتمام کے ساتھ کمیٹی نے مندرجہ ذیل ہدایات جاری کیں:

”کوئی جلوس نہ نکالا جائے اور زبردستی کسی کی دوکان نہ بند کرائی جائے۔ اس بات کی طرف خصوصی توجہ دی جائے کہ لوگ خط بات اور اعزازی مناصب سے دست بردار ہو جائیں اور والدین سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ وہ گورنمنٹ سے ملحقہ اور اس کے زیر سرپرستی چلنے والے اداروں سے اپنے بچوں کو نکال لیں اور وکیلوں سے درخواست کی جاتی ہے کہ وہ اپنی پرکٹس کو معطل رکھیں۔ ہم یہ بھی امید کرتے ہیں کہ اتوار کو سودیشی کا بھی امتیاز کر دیا جائے گا۔ کمیٹی مسلمانوں سے توقع رکھتی ہے کہ جس طرح وہ امن و امان برقرار رکھنے میں رہنمائی کرتے ہیں اسی طرح قربانی کے سلسلے میں بھی رہنمائی کریں گے اور ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ ہمارے ہندو بھائی اس سلسلے میں دلچسپی لینے اور مسلمانوں کے ساتھ شامل ہونے سے گریز نہیں کریں گے۔“

یکم اگست کو سینٹرل خلافت کمیٹی کے زیر اہتمام ہندوستان گیر ہڑتال ہوئی اور اسی دن گاندھی جی نے قیصر ہند کا ایوارڈ جو انھیں جنگی خدمات کے صلے میں ملا تھا واپس کر دیا۔

انڈین نیشنل کانگریس نے بھی دسمبر ۱۹۲۰ء کے ناگپور اجلاس میں عدم تعاون کا پروگرام پیش کیا۔ علماء کی ایک کثیر تعداد نے فتوے کے ذریعے اس کی حمایت کی۔ انھوں نے مسلمانوں سے اپیل کی کہ وہ الیکشن، سرکاری مدارس، کالجز اور کچہریوں کا بائیکاٹ کریں

اور خطابوں اور سرکاری عہدوں سے جو سرکار سے بطور عطیہ جات انھیں ملے ہوں دستبرداری کا اعلان کریں۔^۹

مسلم زعماء کے نزدیک تحریک کی بنیاد

نظریاتی طور پر پوری مسلم قوم بلا تفریق رنگ و نسل اور ملاقات و خط ایک مضبوط اور متحد العقیدہ پارٹی ہے۔ یہی نظریہ اس امت کو آفاقیت اور عالمگیریت بخشتا ہے اہل اسلام کی ابتدائی تاریخ اس عالمگیریت کی بہترین مثال ہے جب کہ خلافت راشدہ کے زمانے میں صرف عرب کا خطہ ہی نہیں بلکہ عجم کے ایک وسیع رقبے پر اہل اسلام کی حکومت قائم تھی۔ اس کے بعد بھی خلفائے بنو امیہ اور بنو عباس کے دور حکومت میں عرب و عجم اور یورپ کا قابل ذکر حصہ خلافت کے تحت تھا۔ یہی حال خلافت ترکی کے زمانے میں رہا لیکن بیرونی سازشوں اور اندرونی تحریکات کی وجہ سے اسلام مخالف رجحانات نے ان کی جگہ لی اور خلافت سے ہٹ کر علیحدہ حکومتیں بھی قائم ہوتی رہیں۔ برطانوی تسخیر کے بعد از سر نو اسلامی تعلیمات کا احیا عمل میں آیا۔ شاہ ولی اللہ نے سیاست اسلام اور خلافت پر سیر حاصل بحث کی اور اس کے اصول و ضوابط از سر نو مضبوط کیے۔ دور جدید کے میٹنلزم اور علیحدگی پسند رجحانات نے ان خیالات پر ضرب لگانے کی کوشش کی۔ انیسویں صدی کے اخیر میں سید جمال الدین افغانی نے اتحاد اسلامی کی عالمگیر تحریک شروع کی۔ ہندوستان کے مسلمان برطانیہ کے ظلم و جبر کے تلے پس رہے تھے۔ اس سے نکلنے کی سبیل نظر نہیں آرہی تھی لوگ محدود دائروں میں کوشش کرتے کرتے تھک چکے تھے اس لیے مسلم زعماء نے خلافت ترکی کے قیام اور دنیا کے مسلمانوں کو منظم کرنے اور سامراج کے تسلط سے نکلنے کے لیے تحریک خلافت کے نام سے اپنی کوششوں کا آغاز کیا۔ اس تحریک کی ضرورت کے احساس کو مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک خط میں واضح کیا ہے:

”آج کوئی وطنی و قومی تحریک مسلمانوں کو فائدہ نہیں پہنچا سکتی... جب تک تمام دنیا میں بین الاقوامی اور عالم گیر تحریک نہیں

ہوگی زمین کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے چالیس کروڑ مسلمانوں کو کیا
 قائمہ پہنچا سکتے ہیں؟

مولانا نے بنگال کی صوبائی خلافت کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے مسئلہ خلافت
 پر شرعی بحث کرتے ہوئے کہا تھا :

”اسلام کا قانون شرعی یہ ہے کہ ہر زمانے میں مسلمانوں کا ایک
 خلیفہ و امام ہونا چاہیے خلیفہ سے مقصود ایسا خود مختار مسلمان سربراہ
 اور صاحب حکومت و مملکت ہے جو مسلمانوں اور ان کی حفاظت اور
 شریعت کے اجراء و نفاذ کی پوری قدرت رکھتا ہو اور دشمنوں سے مقابلے
 کے لیے پوری طرح طاقت ور ہو۔ صدیوں سے اسلامی خلافت کا منصب
 سلاطین آل عثمان کو حاصل ہے... پس اگر کوئی غیر مسلم حکومت
 اس پر قابض ہو چاہیے یا اس کو خلیفہ اسلام کی حکومت سے نکال کر
 اپنے زیر اثر لانا چاہیے تو یہ سب ایک اسلامی ملک کے نکل جانے کا
 مسئلہ نہیں ہوگا بلکہ اسلام کی مرکزی سر زمین پر کفر کا اثر چھایا جائے گا۔
 پس اس حالت میں مسلمانان عالم کا اولین فرض ہوگا کہ اس کو قبضہ
 و بطل سے ہٹانے کے لیے اٹھ کھڑے ہوں اور اپنی تمام قوتیں اس کام
 کے لیے صرف کر دیں۔“

زمائے اسلام نے اس تحریک کو چلاتے وقت کن چیزوں کا خیال رکھا تھا۔ مولانا
 سید سیدان ندوی کے لفظوں میں :

”اعتقاداً اور ذہناً تو ہمیشہ اور عملاً اکثر یہ سمجھا جاتا تھا کہ تمام دنیائے
 اسلام کا رئیس اور امام اور حاکم اعلیٰ ایک شخصیت جس کا نام امام اکبر
 یا خلیفہ تھا۔ تمام دوسرے اسلامی ممالک جو گو براہ راست اس کی
 حکومت میں نہیں تھے تاہم وہ اس کے مذہبی حیثیت اقتدار سے یا ہر
 نہیں کہے جاسکتے تھے۔ ان ملکوں کے مسلمان بادشاہ امام وقت اور

خلیفہ عصر کے نائب اور قائم مقام مانے جاتے تھے۔ اس طریقے پر عملاً ایک عظیم الشان اسلامی جمہوریت متحدہ کا دنیا میں وجود تھا۔ تمام کُرو ارض میں ناموس اسلام کی نگہداشت، مظلوم مسلمانوں کی دادخواہی اور فریاد رسی، شعائر اسلام کا قیام، مملکت اسلام کی سرحدوں اور اماکن مقدسہ کی خدمت گزاری کے تمام فرائض سلاطین عثمانیہ نے اور صرف سلاطین عثمانیہ نے انجام دیے ہیں اور یہی خلافت اور امارت کے فرائض ہیں۔ ان کے سوا اور کیا جو سکتے ہیں، پھر انہی لوگوں نے تمام دنیا کے اسلام میں یکدہنہا اس فرض کو انجام دیا، وہ امیر المومنین اور امام المسلمین نہیں ہیں تو اور کیا ہیں؟“

اگر یہ عالمگیر اور آفاقی تحریک تھی، جیسا کہ فی الواقع علماء اور زعمائے تحریک نے واضح کیا ہے تو اس سے اختلاف کی گنجائش نہیں ہے کیوں کہ قرآن پاک میں اخوت اسلامی اور امت کا جو تصور ہے وہ اس کی تائید کرتا ہے۔ مسلمانوں کے لیے واحد و مشترک دین، حمد اور اطاعت اللہ و رسول ہے، نیشنلسٹ جذبات کی ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں۔ مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

”مسلمانوں کا فرض صرف اس قدر ہے کہ وہ اللہ کے حکم پر سختی سے عمل کریں تو قرآن میں درج ہیں۔ ان کو انسانوں کے بنائے ہوئے تمام قوانین اور نیشنلسٹ جذبات سے خالی کر لینا چاہیے اور معلم اعلیٰ کی تعلیمات اور رہنمائی کے آگے تسلیم خم کر دینا چاہیے۔“

ان وضاحتوں کے ساتھ غیر مسلم ہندوستانیوں کے شکوک و شبہات کو بھی رفع کیا گیا کہ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اگر ہندوستان میں کوئی جمہوری اور مشترک حکومت قائم ہوتی ہے جس میں مسلمانوں کا حصہ ہو اور انھیں مکمل حقوق دیے گئے ہوں تو وہ اس کے دفاع کے بجائے کسی ایسی مسلم حکومت یا خلافت کا ساتھ دیں گے جو باہر قائم ہو۔ حسد انت کیٹی نے اس بات کی یقین دہانی کرائی کہ ہندوستان کا مسلمان آخر دم تک اس مسلم سلطنت

کا مقابلہ کرتا رہے گا جو ہندوستان کے خلاف کوئی بُرا عزم رکھتی ہو۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اس کی شرعی توضیح ان الفاظ میں کی ہے:

”اگر ہندوستان آزاد ہو جاتا ہے اور اس پر ایک ایسی حکومت کا قیام عمل میں آتا ہے جو مسلمانوں کے لیے وہی آزادی روا رکھتی ہے جو دوسرے فرقوں کو دیتی ہے تو ایسی حالت میں شرعی حکم یہ ہے کہ مسلمان حملہ آوروں سے اپنے ملک کا دفاع کریں بلا لحاظ اس بات کے کہ حملہ آور مسلم ہوں یا غلیفہ کی فوج ہی کیوں نہ ہو۔“^۹

عدم تعاون کا طریقہ کار بھی اسلامی روح کے عین مطابق تھا دلائل و قواعد و قواعد و العدا و ان کے تحت ظالموں سے کسی طرح کا بھی تعاون دشمنی اور بُرائی کے ضمن میں آتا ہے اور اس وقت جب کہ اسلام مسلمانوں اور معصوم انسانوں کو پنچہ استبداد میں جکڑانے کے لیے تعاون مانگا جا رہا ہو تو اس سے انکار ہی تقاضائے ایمان ہے۔

گاندھی جی کی حمایت کی بنیاد

گاندھی جی کے نزدیک اس تحریک کی حمایت کے پیچھے اخلاقی، مذہبی اور سیاسی وجوہات تھیں۔ اخلاقی اس معنی میں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کے ساتھ انگریزوں نے جو وعدے کیے تھے ان کو وفا نہیں کیا جس کے نتیجے میں ان کے جذبات مجروح ہوئے کیونکہ ان کے مطالبات برحق تھے اس لیے گاندھی جی نے اپنے آپ کو ہر ممکن حد تک اس کا پابند سمجھا کہ وہ ان کی امکانی مدد کریں تاکہ مسلمانوں سے کیے ہوئے وعدے پورے کیے جائیں۔ اس کے پیچھے سیاسی عوامل اس طور پر کارفرما تھے کہ بعض سیاسی حالات کے پیش نظر ہندو مسلم ایک دوسرے کے قریب آپکے تھے۔ ملک اور گاندھی جی نے اس کو ایک سنہری موقع سمجھا کہ مسلمانوں کو قومی تحریک سے قریب کر لیں۔ حمایت کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ گاندھی جی کے نزدیک خلافت مسلمانوں کا ایک مذہبی معاملہ تھا کیونکہ ان کے خیال میں خلیفہ مسلمانوں کا مذہبی پیشوا تھا جس کا اہم ترین فرض مقاماتِ مہدسہ کی تولیت، نگرانی اور حفاظت تھا۔ یہی وجوہات

تھیں جس کی بنیاد پر گاندھی جی اور ان کے کانگریسی متبعین نے تحریک میں سرگرم حصہ لیا۔
 قومی نقطہ نظر رکھنے والے مورخین نے تحریک خلافت پر تنقید کی ہے اور گاندھی جی
 پر یہ الزام عائد کیا ہے کہ ایک ایسی تحریک جو نیشنلزم کی مخالفت تھی اس کی قیادت کر کے اعدا
 نے مقاصد میں تضاد کا ثبوت پیش کیا ہے۔ مشہور من وستان مورخ آر۔سی۔ جھسار نے
 لکھا ہے۔

”ہندوستانی لیڈروں کو جاننا چاہیے تھا کہ خلافت ایک ادارہ کی
 حیثیت سے اپنے فائدہ میں جو ہونے کی حیثیت کو ایک مدت پہلے تم کو چکا
 تھا یہ بات انتہائی تعجب انگیز ہے کہ ہندوستانی لیڈروں نے ترکوں
 کے ماتحتیوں کی خود مختاری کے حق کی حمایت نہیں کی جو یہاں
 جنگ عظیم کے بعد سے برطانیہ سے خود مختاری کا مطالبہ کر رہے تھے۔
 میں جب کانگریس نے خلافت کی پُرانی پوزیشن اور سوراجہ کے حصول
 کے لیے عدم تعاون کی راہ اختیار کی تو انھوں نے دو متضاد مطالبات
 میں ایک ساتھ روح بھونٹی۔ ایک صورت میں ملکیت کے ذریعے قومیت
 کا خاتمہ اور دوسری صورت میں نیشنلزم کے ذریعے ملکیت کا خاتمہ۔“

عظیم تحریک اگرچہ کمزور بنیادوں پر قائم تھی لیکن محض اس لیے ملوث حمایت حاصل
 کونسی کہوں کہ ہندو لیڈران کو گاندھی جی کی شخصیت سے عقیدت اور ان پر اعتماد تھا۔ مجدد
 کا کہنا ہے :

”مسلمان گاندھی جی کے گرد اس لیے جمع ہو گئے تھے کہ ان کے ہندوؤں
 پر جو اثرات ہیں انھیں استعمال کریں تاکہ برطانیہ کے خلاف ہندوؤں
 کی خدمات خلافت کی جدوجہد میں حاصل کی جاسکیں۔“

سیکولر مورخین کا کہنا ہے کہ خلافت کا تعلق مذہب سے زیادہ تھا جس کو سیاسی اثر
 کے طور پر استعمال کیا جا رہا تھا اس لیے اس تحریک کی رہنمائی کرنے والے بھی زیادہ تر
 مذہب پرست قدامت پسند فاضل تھے۔ گاندھی جی اور کانگریس نے بھی یوں مارا چند ایک

قطعی فرقہ وارانہ مذہبی مطالبے کو ایک قومی مطالبہ سوراجیہ سے ہم آہنگ کر دیا تھا۔۔۔۔۔
 مذہب کو سیاست سے جوڑ ہی نہیں دیا گیا بلکہ سیاست پیچھے رہ گئی اور مذہب کو
 آگے کر دیا۔^{۱۲} جب مذہبی جذباتیت میں اس طور پر ابال آیا تو لازمی تھا کہ تقریروں
 اور عمل پر بہت زیادہ زور دیا جائے اور زیادہ خراب بات یہ ہوئی کہ اس نے مزاجوں کو
 سخت کر دیا اور مسائل کو عقلی طور پر حل کرنے میں مزاحمت کی اور مصالحت کرنے پر پابندی
 لگا دی گئی۔^{۱۳} ہمارا چننے کا مذہبی جی کو ہت تنقید بناتے ہوئے لکھا ہے: گاڈ صی جی کے مسلم
 موقف سے کامل اتفاق اگرچہ اخلاق اور انسانیت کی بنیاد پر جائز تھا لیکن اعلیٰ اور سیاسی
 نقطہ نظر سے اس کی قدر و قیمت مشتبہ ہے۔ خلافت ایچی ٹیشن کے ضروری مضر نتائج کا نہ تو
 مسلم لیڈران نے اور نہ خود گاڈ صی جی نے صاف صاف اندازہ کیا۔^{۱۴}

تحریک خلافت کا حقیقت پسندانہ تجزیہ کیا جائے تو مندرجہ ذیل باتیں کہی جاسکتی
 ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اصولی طور پر تحریک سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ حکمت عملی
 اور حالات و مصالح کی رعایت سے بعض چیزیں عمل نظر معلوم ہوتی ہیں خلافت کا ادارہ جو
 اسلامی اور شرعی رو سے بنیادی حیثیت کا حامل رہا ہے اس وقت ایک لاشہ نیم جاں
 اور زوال آمادہ تہذیب کی علامت بنا ہوا تھا۔ ملکیت کی یہ شکل جس سے اسلام کا کوئی علاقہ
 نہیں دور جدید کے لیے قابل قبول نہیں تھی۔ اس کے برخلاف مغربی جمہوریت کا نسبتاً مستحکم
 نظام اس سے سرسبز پکارا تھا۔ اتحاد اسلامی کے داعیوں نے کسی سطح پر بھی اس ادارے میں اسلامی
 اصولوں کی رعایت کے لیے اصلاح کی ضرورت کو محسوس نہیں کیا اور اگر کیا بھی تو اس سلسلے میں
 کوئی عملی قدم نہیں اٹھایا گیا جمال الدین افغانی جو اتحاد اسلامی کے معروف رہنما تھے ان کے ساتھ
 سلطان ترکی نے جو سلوک روا رکھا اس کی شہادت کے لیے کافی ہے کہ ایسے ادارہ خلافت کا
 بنیاد اگر موبھی باق تو اس کے کیا کچھ نتائج برآمد ہوتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اتنی عظیم تحریک چلانے والے قائدین نے یہ واقفیت بہم پہنچانے
 کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ عربوں اور ترکوں کے اندر کس طرح کی قوتیں کام کر رہی ہیں۔ ایک
 ذات اسلامی علاقوں سے بہت دور نظام خلافت کے قیام کی کوششیں کی جا رہی تھیں۔

دوسری طرف عرب و عربی مشنزم کے نرغے میں پوری طرح آچکے تھے اور انہوں نے بڑا فوٹی
 ساج سے ترکوں کے تسلط سے خود مختاری اور آزادی کا مطالبہ شروع کر دیا تھا اور بالآخر
 وہ کامیاب بھی ہوئے۔ یہ دراصل نظریہ خلافت کی چولیس بلادیئے کے لیے کافی تھا۔ تیسری
 طرف تعلیم یافتہ ترک نوجوان مغرب کی فکری یلغار کا شکار ہو چکے تھے۔ ان کے اندر فرسودہ
 ملکیت پسندانہ نظام سے رہائی اور جمہوری نظام کے قیام کا احساس شدت پکڑ رہا تھا۔
 مصطفیٰ کمال پاشا کی قیادت میں ترک نوجوانوں نے خلافت سے بغاوت کی اور نئے جمہوری
 نظام کو ترکی میں نافذ کر دیا۔ یہ اقدام خلافت پر خود قبضہ چلانے کے مترادف تھا۔

ایک تیسرا پہلو جس کا تجزیہ از حد ضروری ہے وہ مقامی طور پر پیدا ہونے والے
 حالات ہیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی زوال کے بعد جو تحریکیں چلتی رہیں ان کی
 نوعیت تشدد پسندانہ اور علیحدگی پسندانہ رہی کیوں کہ انگریزوں سے مصالحت کا سوال خارج
 از بحث تھا اور نہ ہی دوسرے فرقوں سے مصالحت کی ضرورت تھی لیکن انگریز قلت تعداد
 اور طول مسافت اور مسلمانوں سے کچھ زیادہ خطرہ محسوس کرنے کی وجہ سے برابر کوشش میں
 رہے کہ اکثریتی فررتے کو مراعات دے کر مسلمانوں کے مقابل لایا جائے۔ بنگال میں بندوبست
 استمراری کے نفاذ اور ہندو زمینداروں کو رعایت اور بعد میں تعلیم یافتہ ہندوؤں کو سول
 ملازمتوں میں جگہ دینے کی وجہ سے خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ مسلمان ناخواندہ اور قلیل التعداد ہونا
 کی وجہ سے اکثریتی فررتے کا مقابلہ نہیں کر سکیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے ایک گروہ
 نے انگریزوں سے مفاہمت کی پالیسی اختیار کی۔ سرسید علیہ الرحمہ اس گروہ کے قات
 کہے جاسکتے ہیں۔

انگریزوں کے شدید مظالم اور خلافت پر حملے نے سوچنے کے دھارے کو بدلا۔ ہندو
 میں ہندو مسلم دونوں کو یہ احساس ہوا کہ ایک دوسرے کو ساتھ لیے بغیر انگریزوں سے
 فیصلہ کن جنگ نہیں لڑی جاسکتی۔ ایسی صورت میں مشترکہ سیاسی جدوجہد کا سوال اٹھ
 اور خلافت کے مسئلے نے مشترکہ سیاسی عمل کی راہ بھی نکال دی گانہ جی اور ہندو لیڈر
 نے مسئلہ خلافت کی تائید کی اور خلافت کے قائلین نے کانگریس کی پالیسی اور پروگرام

اتفاق کیا جس کے نتیجے میں اتحاد و اتفاق کا ماحول پروان چڑھا لیکن یہ مصنوعی اتحاد و اتفاق رہی پارہ پارہ ہو گیا کیوں کہ اکثریتی فرقے کے ذہن و دماغ میں کچھ اور سمایا ہوا تھا اور انہوں پہلے ہی اپنے مذہب اور سماجی اقدار کو جدت آمیز بنا کر قابل عمل بنانے کی کوشش کی تھی۔ جب انہوں نے اس تحریک کے دوران اپنی پلاننگ کے علی الرغم الٹی گنگا بہتے ہوئے دیکھا۔ مسلمانوں کے جوش و خروش اور جذبہ قربانی سے خائف نظر آنے لگے۔ اس خوف و انت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مولانا بغاوت کو غلط رخ سے دیکھا جانے لگا اور قرآن پاک کی آیات حرب و جدب پر تنقیدیں کی جانے لگیں، ہندو مسلم فساد کے ہنگامے اور شدھی و گنگھن کی آوازیں سنائی دینے لگیں۔ اس تحریک کا اگر یہی نتیجہ ظاہر ہوا ہے تو ہمیں اس پالیسی پر غور کرنا چاہیے جو رے مسلم قائدین نے اختیار کی تھی۔ ♦♦

حواشی

- ۱۔ پروفیسر رشید احمدؒ مسلمانوں کے سیاسی افکار: ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۶۱ء۔ ص ۲۹۲
- ۲۔ ڈاکٹر تارا چند: "تاریخ تحریک آزادی ہند" جلد ۳ (مترجم: قاضی محمد عدیل عباسی) ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی، ۱۹۸۰ء۔ ص ۷۷
- ۳۔ آر۔ سی۔ محمد: "اسٹرگل فار فرڈیم" بھارتیہ ودیا بھون ممبئی، ۱۹۶۹ء۔ ص ۳۳۱
- ۴۔ ڈاکٹر تارا چند: "تاریخ تحریک آزادی ہند" جلد ۱ (مترجم: قاضی محمد عدیل عباسی) ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی، ۱۹۸۰ء۔ ص ۷۸
- ۵۔ بحوالہ "موج کوثر" شیخ محمد اکرام۔ ادبی دنیا۔ دہلی (بت) ص ۳۵۵
- ۶۔ قاضی محمد عدیل عباسی: "تحریک خلافت"۔ ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی، ۱۹۷۸ء۔ ص ۱۵
- ۷۔ مسعود الرحمن ندوی (مترجم) "مطالعہ سلیمانی۔ مقالات بزم سلیمان" دارالعلوم تاج المساجد بھوپال۔ ۱۹۸۵ء۔ ص ۱۵-۱۴۱
- ۸۔ بحوالہ "تاریخ تحریک آزادی ہند" جلد ۳۔ ڈاکٹر تارا چند (مترجم: قاضی محمد عدیل عباسی) ترقی

- اُردو پورڈ: نئی دہلی، ۱۹۸۰ء۔ ص ۶۹
- ۹۔ بحوالہ تاریخ تحریک آزادی ہند۔ جلد ۳ ڈاکٹر تارا چند، مترجم: قاضی محمد عدیل عباسی، ترقی
اُردو پورڈ: نئی دہلی، ۱۹۸۰ء۔ ص ۷۴
- ۱۰۔ ایضاً۔ ص ۷۵
- ۱۱۔ آر۔ سی۔ جمدار۔ حوالہ سابق۔ بھارتیہ دویا بھون۔ بمبئی ۱۹۶۹ء۔ ص ۳۳۵
- ۱۲۔ ڈاکٹر تارا چند۔ حوالہ سابق۔ (۱) مترجم: قاضی محمد عدیل عباسی، ترقی اُردو پورڈ،
نئی دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۶۳
- ۱۳۔ ایضاً۔ ص ۶۴
- ۱۴۔ ایضاً۔ ص ۶۵

شفیع الدین نیر کا ایک یادگار خط

محبت غلاب پرنسپل صاحب جامعہ کالج

کرتی۔ ارشد علیکم۔

حسب ارشاد (ابتدائی اردو پڑھنے والوں کے لئے) اردو لغت کے بارے میں اپنی ناچینیزا اے پیش کرتا ہوں۔

تھو نیز ترتیب لغت ایک ایسا مسئلہ ہے جو کافی عوز و فکر طلب ہے۔ تجربہ طلباء کی نوعیت اور مدت تعلیم وغیرہ کا پورا لحاظ رکھ کر عمل ہونا چاہئے۔ ہمارے لغت کے مقصد اور انداز ایسا ہونا چاہئے کہ چند ماہ کی منتقرت میں طلباء کو اردو زبان سے بیگانگی نہ ہو اور وہ اردو پڑھنا اور اتنا لکھنا سیکھ جائیں کہ آئندہ اردو زبان کا مطالعہ جاری رکھنے میں نہ تعلیم نیا د کا کام ہے۔ اس لئے اس سال کے تجربہ کی بنیاد پر لکھا ہے کہ اس لغت سے یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اس سال ایم اے کلاس کی طالبات کی ابتدائی اردو تعلیم پر جو تجربہ پیش کیا ہے وہ مذکور لغت کے تقابلیں زیادہ کامیاب رہا۔

دس دن میں اردو — اردو کی دھڑکی اور تغیری کتاب — شائع کر رہے مکتبہ جامعہ
 ڈیڑھ گھنٹہ حوالہ غناء کو ملحوظ رکھ کر میں نے اپنی لکھی ہوئی کتاب — ’عالم کی کہانی‘
 کے چند حصے سبقتاً سبقاً ڈیڑھ گھنٹہ — اس کام کے لئے مجھے مشکل (32) سیر ڈیڑھ گھنٹہ
 ان لڑکیوں کو درسی کے ساتھ آسان عبارت ڈیڑھ گھنٹہ کی کافی مشق کرنا پڑی اور یہ
 از خود کچھ لکھنے بھی لگی تھیں۔ مجھے امید ہے کہ سب نہیں تو ان میں سے چند لڑکیاں
 خود کام کو کسی نہ کسی حد تک جاری رکھیں گی۔

اتنی کامیابی ملی اور اب ایسی سی مجلس میں جمل نہ ہو سکتی۔ اس میں خود
 طلباء کی بے پرواہی اور تعداد کی زیادتی کو بھی دخل تھا۔ لیکن ایک سبب
 سببہ مجبورہ لعل بے بھی ہے۔

یہ لعل بے موجود ہے۔ خود اسے دیکھ سکتے ہیں۔ عندہ اور
 اشراف پیش کرتا ہوں۔

۱۔ قاعدہ ڈیڑھ گھنٹہ کا وہ سبب اختیار کیا گیا ہے جو شاید بچوں کے لئے

سوال پیش تو ہو سکتا ہے۔ اس زمانے میں دور از کار معلوم ہوتا ہے۔ بچوں
 سے لفظوں اور معنیوں کی شناخت بہت کم وقت اور محنت میں ہوتی ہے۔ بچوں پر
 اس طرح کہ نہ طلباء پر بار ہو۔ نہ مشین کی طرح ڈیڑھ گھنٹہ کی مشق پڑے۔ آہستہ
 (۲) موضوعات پر کون حرف رکھ سکتا ہے۔ ان میں اطفال قیام دے گی۔ بچوں پر بار ہو۔ بچوں
 دھاتوں اور سکوت کے بار میں ہے۔ مگر ان میں مشکل الفاظ کا اتنا زیادہ
 صلہ کا مدد و لعل ایسا ہے کہ لفظ ڈیڑھ گھنٹہ ناگزیر ہو۔ بچوں پر بار ہو۔ بچوں
 اس زمانے کی مروجہ بول چال سے اس کا تعلق نسبتاً کم ہے۔
 سببہ نظریوں کا اشتغال ایسا ہے کہ مشینوں میں اس سے ڈیڑھ گھنٹہ نہیں لے سکتا۔

عوضی نظموں میں الفاظ کی بہتات کے علاوہ ایسے ادبی محاورے اور استعارے
ہیں جو اتنی کم مدت میں ایک عام اردو ادب پڑھنے والے کو مشکل ہے انہیں
مفہم کر سکتا ہے۔ مثلاً خدا کی طرف سے جیوں کے سامنے کی (انگوٹھی) شمع
(۱) اشیاء میں نہ کوئی ندوت ہے نہ دہسپی پیش نظر رکھنی ہے۔ بس،
مولوی محمد اسماعیل صاحب روم کی کتابیں۔ قاعدے سے سیکھ کر تیسری چوتھی تک
دشمن نظر رہی ہیں۔ ترتیب و تسلسل، نثر و نظم کے موضوعات کی
سوز و محبت، بہت کم دھیان دیا گیا ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ طلباء سمجھ نہیں پاتے۔ شوق نہیں بھر سکتے۔ ترقی کی رفتار
رہتی ہے۔ اُستاد کل روزانہ وقت الفاظ و عبارت کا مفہم و ادب کے رے میں
صرف بوجھتا ہے۔ اور اعلیٰ و انشاء کی طرف بہت کم توجہ دی جاتی ہے۔
استدائی الفاظ کی بہتات کو بھڑکڑا خوش فہمی، اپنی عزت آگے
حرص و طمع اور حسد و عنیہ اتنی شکل زبان میں ہیں اور ان میں عربی کلمات
کے اتنے لفظ آئے ہیں کہ ان کے مفہم کو سمجھنے کی ضرورت بھی نہیں کرتا ہے۔
کافی وقت درکار ہوتا ہے۔ پھر بھی نتیجہ خاطر خواہ نہیں نکلتا۔

میسری رائے میں اس سلسلے کا اولیٰ سبب یہ ہے کہ طلباء و علم سہلہ اتنی
اردو سیکھ نہیں کہ روزانہ زندگی میں یہ زبان کچھ کام آئے۔
یہ سہلہ اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ زبان سکھانے کا اس میں اردو سبب
طریقہ اختیار کیا جائے۔

عصارت کے انتخابات، مسباق کے عنوانات۔ اور عام موضوعات ایسے ہیں
کہ متن کتاب سمجھانے کی کم سے کم ضرورت پیش آئے۔ ان میں مسباق کی رہنمائی

اس پہنچ کر سو کہ طلباء اپنی کوشش اور خون سے شرمیلے اور سمجھے لکھیں اس کی تائید
ایسے واقعات، ایسی باتیں اور ایسی نظمیں اور گیت ہوں جن کا تعلق عامہ زندگی
سے ہو۔ جب تک کوئی مناسب اور مفید لکھنا ہے اس مقصد سے ابتدائی تعلیم کے لئے
تیار نہ ہو جاتا۔ بعد میں ہر ذیل لکھنا اس مقصد کو پورا کرنے میں معاون ہو سکتا ہے۔

۱۔ دس دن میں اردو۔ از حیات اللہ الفارہ

۲۔ اردو کی روشنی کتاب } مرتبہ حامد علی خان مرحوم
۳۔ اردو کی تفسیر کتاب } مرتبہ میر محمد کبیر خان مرحوم

لکھنے پر کافی توجہ دی جائے۔ وقت حالات اور روزمرہ کی ضروریات کا لحاظ
رکھ کر طلباء کو اعلیٰ درجہ کی مشق کرائی جائے گا۔ میاں کا سیار یہ ہونے
مندر کو کہتے ہیں وہ سیار کی اردو طلباء اور ان کے ساتھ طرح طرح کی اور بھی بہتر سمجھ
سیار کی عبارت لکھ سکیں۔

موجودہ مجبور لکھنا اپنی پوری آرا کے ساتھ اپنی کم مدت میں جو بعض پر
سہنا مشکل ہے۔ اور جو سمجھ گیا تو بھی طلباء میں کسی قسم اور اس زبان سے لگاؤ
بہتر نہ ہو سکتا گا۔ طلباء کو کسی نہ کسی طرح کا میاں کے لئے فردی نمبر کے ایک باب
پر توجہ دیں گے۔ یہ کامیابی اصل مقصد کا بدل نہیں ہو سکتی۔
ابتدائی سطح اور تعلیم کا یہ نتیجہ تو ہونا ہی چاہئے کہ کسی نہ کسی مناسب
نیز زبان طلباء کو آجائے۔ اُن کی اس زبان سے بیگانگی اور بے ملاری
حاجتی نہ رہے۔ یہ ہو تو اس تندر کا وقت اور طلباء کی محنت بے نتیجہ

شکل میں صرف ہوتی رہی گی۔ مرمودہ نقاب پر پیش نظر رکھ کر کہ
 خرد اندازہ لگا سکتے ہیں۔ اور اس علم

فاکسار

محمد شفیع الدین فیکر

استاد اردو - جامعہ جامع

نیر مندرجہ جابوگر

نئی دہلی - 25

۲۱ مئی ۱۹۶۱ء

تبصرے

کتاب : دیوانِ یقین دہلوی

مرتبہ : ڈاکٹر فرحت خاٹہ

ناشر : انجمن ترقی اُردو (ہند)

صفحات : ۳۴۸ قیمت : ۱۱۰ روپے

انعام اللہ خاں یقین اپنے عہد کے محبوب ترین شاعر تھے۔ اپنی حیات مختصر کے باوجود انھیں جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ اتنی کم عمری میں کسی دوسرے شاعر کو نصیب نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ ان کی بزرگ زادگی اور شعری صلاحیتوں کی بنا پر 'میاں' کا لفظ ان کے نام کا ایک حصہ بن گیا۔

انعام اللہ خاں یقین کی ولادت کس سن میں ہوئی اس کے بارے میں تذکرہ نگار خاموش ہیں لیکن ان کے انتقال کے بارے میں کچھ حوالے ضرور ملتے ہیں جن سے ان کی عمر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ محققین نے ان کی عمر اٹھائیس اسیس سال بتائی ہے۔ اس اندازے کے مطابق ان کی ولادت ۱۷۷۷ء کے آس پاس ہوئی ہوگی۔ اسی طرح ان کے سائے وفات کے بارے میں کسی صحیح بات کا پتہ نہیں چلتا سوائے اس کے کہ بعض تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ اپنے والد کے ہاتھوں ۱۷۵۵ء میں بے گناہ مارے گئے، لیکن اس مختصر عرصے میں انھیں جو شہرت ملی اور جس طرح اساتذہ نے ان کی غزلوں پر غزلیں لکھیں اور طرزِ یقین میں شعر کہنے کی کوشش کی اس کی دوسری مثال اُردو شاعری میں نہیں ملتی۔

یقین کا زمانہ ایک طرف سیاسی اعتبار سے بڑی شکست و ریخت کا زمانہ تھا۔

دوسرے اردو شاعری کے لیے یہ بڑا اہم زمانہ بھی تھا۔ غزل بچپن کو دواع کر کے جوانی کی منزلوں میں قدم رکھ رہی تھی۔ زبان، اظہار اور موضوع ہر اعتبار سے اس میں تبدیلیاں دیکھا ہو رہی تھیں۔ دکنی اور بھاکھا کے اثرات سے نکلنے کی شعوری کوشش ہو رہی تھی اور غزل کی ایک نئی زبان وجود میں آرہی تھی۔ مقامی اور فارسی اثرات کے تحت ایہام گوئی کا چلن تھا اور جو جتنی 'دور کی کوڑی' لاتا اتنا ہی تریف کا مستحق ٹھہرتا۔ شاکر ناجی، حاتم اور خواجہ میر درد سب ہی زمانے کے چلن کے مطابق ایہام گوئی کے اسیر تھے۔ یقین کا قلعہ خانزادی اعتبار سے اس عہد کے بہت بڑے بزرگ صوفی اور شاعر مرزا مظہر جان جاناں (۱۶۹۹-۱۷۸۰ء) سے تھا اور وہ انھیں کے ارشد تلامذہ میں تھے۔ یقین نے انہی کی رہنمائی اور سرپرستی میں شعر گوئی شروع کی اور ایہام گوئی کے مقابلے میں صاف و سادہ گوئی کو اپنا شعار شاعری بنایا۔ مرزا مظہر جان جاناں خود بھی ایہام گوئی کے غلام تھے اور یقین کی جدت طرازی، سادہ گوئی اور منکر انگریزی کے مداح تھے۔ وہ یقین سے بے حد محبت کرتے تھے اور انھیں بہت زیادہ دوست رکھتے تھے کہ لوگوں کو تنگ گزرنے لگا کہ مرزا مظہر جان جاناں ہی انھیں اشعار کہہ کر دیتے ہیں۔ یہ شبہ میر کے اس بیان نے پیدا کیا یا اسے تقویت دی کہ یقین سخن فہمی کا ذائقہ بھی نہیں رکھتے، حالانکہ میر کے اس بیان کو اس زمانے کے کسی شاعر، مذکورہ نگار یا سمجندوں کی تائید حاصل نہیں ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا سبب یقین کی غیر معمولی مقبولیت اور معاصرانہ رنگ و رقابت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ 'نکات' کے تبصرے کے علاوہ سب ہی یقین کے کلام کے دلدادہ ان کی شرافت، نیک نفسی اور بزرگ زادگی کے قائل، ان کے حسن صورت کے فریفتہ اور اخلاق کے مداح تھے۔

یقین کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ اس زمانے کے سخن شناس ان کی غزلیں ایک دوسرے کو سناتے، شعراء ان کی زمینوں میں غزلیں کہتے اور ان کے طرز کی نقل کرتے تھے۔ یہ یقین کی مقبولیت کا ہی سبب تھا کہ ان کے دیوان کی بہت سی نقلیں ہندوستان اور انگلینڈ و جرمنی کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

انسوس کی بات ہے کہ اردو میں 'سندی تحقیق' کے اس سیلاب میں کسی کی نظر یقین پر

نہیں پڑی اور نہ ان کے دیوان کا کوئی ایسا تحقیقی ایڈیشن تیار کیا گیا جو متنی تنقید کے معیار پر پورا اترتا۔ ۱۹۳۰ء میں مرزا فرحت اللہ بیگ نے دیوان یقین مرتب کر کے شائع کیا اور ۱۹۴۳ء میں حسرت موہانی نے دیوان یقین کا انتخاب شائع کیا تھا لیکن یہ کوششیں بھی متنی تنقید اور سائنٹیفک تحقیق کے مطابق نہیں تھیں۔

یہ بات خوشی کی ہے کہ ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے بڑی محنت کے ساتھ دیوان یقین کا تحقیقی و تنقیدی ایڈیشن مع مقدمہ، اختلافات نسخ اور فرہنگ کے تیار کر کے ایک بہت بڑی کمی کو پورا کیا کسی قدیم متن کی تدوین آسان کام نہیں ہے۔ اسی لیے آج ہماری تحقیق صرف افسانہ اور ناول کے دائرے میں گھوم رہی ہے۔ تدوین متن کے لیے علم تحقیقی لگن اور ایک خاص مزاج کی ضرورت ہے اس لیے کہ مختلف نسخوں اور خطوط کی تلاش، بنیادی نسخے کا یقین، مختلف نسخوں اور خطوط کے متن کا مقابلہ و موازنہ اور لفظ صحیح کی تلاش و یقین بڑے صبر و ضبط و تحقیقی جستجو اور تنقیدی صلاحیت کا مطالبہ کرتا ہے۔ پھر یقین ایسے شاعر کے سلسلے میں جو اپنے مہدیہ مختلف اعتبار سے بہت اہم رہا ہو جس کے دیوان کے بہت سے نسخے موجود ہوں اور جس کی زندگی کے بارے میں بیشتر باتیں تاریکی میں ہوں اس کام کو اور زیادہ مشکل بنا دیتا ہے۔ ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے تحقیقی ذوق و ذوق وراثت میں پایا ہے اور اس ذوق و شوق کی تہذیب و تربیت مشہور محقق و صاحب طرز ادیب خواجہ احمد فاروقی کے زیر سایہ ہوئی ہے۔ اس لیے ان کے یہاں وہ باریک بینی، تحمل اور لفظ کی شناخت ہے جو تحقیق کے لیے ضروری ہے۔ اسی لیے دیوان یقین کی تدوین انہوں نے متنی تنقید کے اصولوں کے مطابق کی ہے اور دیوان یقین کے ہندوستان اور ہندوستان سے باہر چلتے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ نسخوں تک رسائی ممکن تھی ان سب کو پیش نظر رکھا ہے۔ ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے متن کا بڑی باریک بینی سے مقابلہ کیا ہے اور اختلافات نسخ کو تفصیل کے ساتھ حواشی میں پیش کیا ہے جو ۱۱۵ صفحات پر مشتمل ہیں۔ انہوں نے دیوان کے آخر میں نامانوس اور شکل الفاظ کی فرہنگ بھی دی ہے اور یقین کی لفظیات کے تحت ان الفاظ سے بھی بحث کی ہے جو یقین کے دیوان میں زبان، تلفظ یا تذکرہ و نبات کے سلسلے میں مروجہ قاعدے کے خلاف استعمال ہوئے ہیں۔

کلام یقین کے بعد دیوان یقین کا سب سے اہم حصہ اس کا مقدمہ ہے جو ڈاکٹر فرحت فاطمہ کے تحقیقی شعور اور سلیقے کی نشان دہی کرتا ہے۔ اس مقدمے میں اس عہد کے اُن تمام اہم مسائل کا جن کا تعلق یقین کی زندگی اور شاعری سے ہو سکتا ہے احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ان سوالیہ نشانات کو بڑی حد تک حل کرنے کی کوشش کی ہے جو یقین کی زندگی اور شاعری سے متعلق سامنے آتے رہے ہیں۔ اس طرح یہ دیوان صرف یقین کے کلام کا تحقیقی ایڈیشن ہی نہیں ہے بلکہ ان کے زمانے اور حالات کے بارے میں بھی ایک دستاویزی حیثیت رکھتا ہے جسے انھوں نے تذکرہ نگاروں، تہذیبی مورخوں اور سخن دانوں کے حوالوں کے ساتھ پیش کیا ہے۔ انھوں نے اپنی ہر بات اس عہد کے معتبر حوالوں کے ساتھ لکھی ہے جس نے اس دیوان کی علمی و تحقیقی حیثیت میں اضافہ کیا ہے۔ ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے اردو شاعری میں یقین کی اہمیت اور ان کے مرتبے کے تعین کی کوشش بھی کی ہے جس سے ان کی تنقیدی بصیرت کا اظہار ہوتا ہے۔ یقین کی شاعری کے بارے میں ان کا یہ خیال کہ:

”یقین کے کلام کی اثر انگیزی کا راز معلوم کرنا مشکل ہے۔ اس لیے کہ دلبری کے بعض شیوے ایسے ہوتے ہیں جن کا کوئی نام نہیں ہوتا اور نہ اداؤں کی شرح ممکن ہے۔“

یقین کی شخصیت اور شاعری کے گہرے تاثر کا بہت خوبصورت اظہار ہے۔ یقین کے عہد کے بیشتر شعراء اور سخن شناس ان کی خوبصورتی، ان کی شاعری کی اثر انگیزی، اس کی شدید حسیت کے اتنے ہی قائل اور فریفتہ تھے۔ اسی لیے قدرت اللہ قاسم ان کو طرز نو ایجاد کرنے والا، بینی نرائن، موجد ریختہ، اور شورش شمس، شاعر زبردست، اور ”معنی تازہ پیدا کرنے والا“ قرار دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یقین کی آواز ان کے عہد میں سب سے الگ شنائی دیتی ہے۔ تیر نے اگر یقین کی شاعری سے خطرہ محسوس کیا تو غلط نہیں تھا۔ ان کے کلام کی سادگی اور شدت احساس کی تصویر ان دو اشعار میں دیکھیے:

کون رنجھے قامتِ رعنا بہ تیرے جز یقین
غیر شاعر کون ہے اس مصرعِ موزوں کی داد

تراخو رشید سامنہ دیکھ کر پھولوں کی جاں لرزے

تراقد پھونسیم آوے تو سر دہوستان لرزے

ڈاکٹر فرحت فاطمہ نے دیوان یقین کا یہ تحقیقی و تنقیدی ایڈیشن تیار کر کے ایک بہت بڑی ادبی ضرورت کو پورا کیا ہے۔ اس سے تحقیق کی نئی راہیں کھلیں گی اور ادب سے دلچسپی رکھنے والے اس قدیم کلاسیکی شاعری سے متعارف ہو سکیں گے جس کو ہم بھولتے جا رہے ہیں۔ حالانکہ اگر آج دیوان یقین کا مطالعہ کیا جائے تو عسوس ہوگا کہ صرف ان کے عہد ہی میں نہیں ہمارے عہد میں بھی کتنے چراغ اسی چراغ سے روشن ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر فرحت فاطمہ کا یہ کام بلاشبہ مبارک باد کا مستحق ہے اور آج سندھی تحقیق میں مصروف ”تحقیقین“ کے لیے سبق آموز بھی۔

نثار ب راولپی

کتاب : حدیث دل (اشعری مجموعہ)

مصنف : سید نور الدین آنور بھوپال

قیمت : پچاس روپے

ناشر : ایس۔ نور الدین آنور بھوپال، اگلی شیخ بلی، ابراہیم پورہ بھوپال (ایم۔ پی) ۴۶۲۰۰۱

تقسیم کار : بھوپال بک ہاؤس، بدھوارہ، بھوپال ایم۔ پی

سید نور الدین آنور بھوپال کا نام ادبی حلقوں میں معروف ہے۔ نظم و نثر دونوں میں

طبع آزمائی کی بھرپور حیثیت غزل گو انھوں نے شہرت حاصل کی۔ ان کی نظموں پر بھی غزل کا رنگ

حادی ہے۔ حدیث دل ان کا پہلا شعری مجموعہ ہے۔ اس مجموعے میں نعتیں، غزلیں اور نظمیں شامل ہیں۔

اس مجموعے میں جو غزلیں ہیں ان میں تغزل اور عصری حیثیت نمایاں طور پر موجود ہے۔

دنیا اور دنیا کے عیش و آرام سے متعلق انھوں نے کئی شعر کہے ہیں۔ مثلاً :

عشرت دنیا کو آنور کیا کردوں

دل حریصِ عشرتِ آلام ہے

اب اسی حُسنِ زن پہ ہے وارو مارِ زندگی
ہوں گے کبھی تو منفعل انور بے گناہ سے

یہ دُنیا سے الگ رہنا بھی کچھ اچھا نہیں زاہد
بغاوت ہے یہ منشاءِ الہی کی اطاعت سے

حدیثِ دل میں چند نظمیں بھی شامل ہیں۔ نظم کسی خیال کے پھیلاؤ اور وسعت کا احاطہ
کرنے والی صنف ہے۔ یہ نظمیں خارجی عوامل پر مبنی ہیں: تجدیدِ ایمان "سانٹ" "یادِ حیات"
"اپنی برقِ طور سے" "آج" "فلو اور شو" "یادِ جوہر" "اقبال" "ترے بغیر" "وہ با نہیں آدوہ با نہیں"
"آنا ساگر کے کنارے" "برکاتِ جنگ" "سب سے اونچا بھارت کا نشان کر دیجیے" "ہمارا اسکول"
"مثلث" "تصوّاتِ نعت" "بربریت کی کماں" وغیرہ بڑی کامیاب نظمیں ہیں۔ ان نظموں پر بھی
غزل کا رنگ طاری ہے۔

یہ مجموعہ عجوبی طور پر دلچسپ ہے۔ اسے پڑھتے وقت اکتاہٹ کا احساس نہیں ہوتا۔ ۱۲۰
صفحات پر مشتمل اس مجموعے کی زبان میاری ہے۔ ہمیں اُمید ہے کہ اس مجموعے کو طبعی و ادبی
حلقوں میں سراہا جائے گا

تجمل حسین خاں

کتاب: ناگپور کا مسلم معاشرہ (۱۰ جلدیں)

مُصنّف: ڈاکٹر محمد شرف الدین ساحل

صفحات: ۲۴۰ اور ۲۲۰

قیمت فی جلد: پچھتر روپے

نقصیم کا۔۴۔ صالحہ بک ٹریڈرس، نزد جامع مسجد، مومن پورہ، ناگپور

رحیم اسٹور، حیدری روڈ، مومن پورہ، ناگپور

ناگپور کا مسلم معاشرہ گوڈا اور بھوسلہ عہد میں ۱۷۰۱ء سے ۱۸۵۴ء تک (ڈاکٹر شرف الدین)

راہل کی ایک تحقیقی کتاب ہے جس میں ناگپور کے مسلم معاشرے کی ایک سچی 'کھری' تصاویر اور واضح تصویر پیش کی گئی ہے۔ اس دور کے مسلمانوں کے سیاسی، تہذیبی، اصلاحی، تمدنی اور معاشرتی کارناموں کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ناگپور کی ایسی شہر و معروف شخصیتوں کے کارناموں کو بھی قلمبند کیا ہے جنھوں نے ناگپور کی تاریخ میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ناگپور میں مسلم معاشرے کی ابتدا اور پھر ناگپور کے جغرافیائی حالات اور اس کی تاریخی حیثیت کے بارے میں اطلاعات ایک تاریخی پس منظر رکھتی ہیں۔ کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں واقعات کو بہت اختصار سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ناگپور پر تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے ایک اہم ماضی کی حیثیت رکھتی ہے۔ ۱۸۵۷ء کے مسلم معاشرے پر اثرات کا جائزہ مصنف نے بہت سلیقے سے لیا ہے۔

ناگپور کے مسلم معاشرے کا جائزہ وہاں کی آبادی، معاشرت اور تہذیب و تمدن کی روشنی میں لیا گیا ہے۔ سب سے پہلے مسلمانوں کی آبادی گونڈا اور جوسلہ عہد میں اور اس کے بعد رہن سہن، مسلمانوں کی جاگیریں، شہر کا پھیلاؤ اور مساجد سے متعلق معلومات فراہم کرائی گئی ہے۔ اجتماعی سرگرمیوں کا بیان اس طرح لیا گیا ہے:

”محرم، بڑے بوش و خروش اور عقیدت سے منایا جاتا تھا۔ یکم محرم سے ۱۲ محرم تک متواتر پروگرام ہوتے۔ مجلس عزائمقہ کی جاتی، کچھ پکایا جاتا، جگہ جگہ سبیل کا اہتمام ہوتا اور سواری اور تعزیر بٹھائی جاتی۔ ۸، ۹، ۱۰ اور ۱۲ محرم کو زبردست میل لگتا اس میلے میں شہر اور اطراف کے ہندو مسلمان کثیر تعداد میں شریک ہوتے۔ ۸، ۹ اور ۱۰ محرم کو نعل جدر نعل صاحب اور دیگر سواریاں اٹھتیں۔ ۱۰ محرم کو تعزیرے جلوس کی شکل میں نکلتے اور عظیم یادگار حسین کے کربلا میں متعین کی زیارت کے لیے رکھے جاتے۔“

مجموعی طور پر کتاب معلوماتی نوعیت کی ہے زبان سادہ اور سلیس ہے۔ انداز بیان موثر ہے۔

کتاب کی دوسری جلد میں عہدِ برطانیہ (۱۸۵۴ء سے ۱۹۴۷ء) کے حالات و واقعات کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب سولہ ابواب پر مشتمل ہے۔ ”نیا مسلم معاشرہ“ کے تحت مصنف نے

تاجروں، صنعت کاروں، دست کاروں اور ملازموں کی کارکردگی کا بیان کیا ہے۔
 ہائپرور کے مسلم معاشرے کی معاشرتی اور تہذیبی سرگرمیوں پر بھی نظر ڈالی گئی ہے۔
 اس ضمن میں زبان، لباس، شادی بیاہ کی تقریبات، تقریحات، کھیل کود، تہوار جیسے مستمر مدار صاحب کا میل، عرس بابا تاج الدین وغیرہ کا بھی خصوصی تذکرہ کیا گیا ہے۔
 ساحل صاحب نے منتخب علماء و علماء کے حالات اور ان کے علمی و روحانی کارناموں کا بیان بھی کیا ہے۔ گیارہ منتخب مشاہیر کے حالات اور ان کے کارناموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ چند منتخب شخصیات کا اجمالی تعارف بھی اس کتاب میں موجود ہے۔

تجمل حسین خاں

کتاب: اُس کے لیے ۱۱ افسانوی مجموعہ

مصنف: بانو سرتاج

صفحات: ۱۴۴

قیمت ساٹھ روپے

پتہ: مکتبہ جامعہ لٹریٹ، اردو بازار، دہلی ۱۱۰۰۰۹۔ مکتبہ جامعہ لٹریٹ، پرنس بلڈنگ، ممبئی ۴۰۰۰۰۳

مکتبہ جامعہ لٹریٹ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

اُس کے لیے بانو سرتاج کا افسانوی مجموعہ ہے۔ یہ کل آٹھ افسانوں پر مشتمل ہے۔ بحیثیت افسانہ نگار کے بانو سرتاج کا امتیازیہ ہے کہ انھوں نے اپنے افسانوں کا مرکز و محور انسانی زندگی کی حقیقتوں کو بنایا ہے۔ سبھی افسانے اصلاحی نوعیت کے حامل ہیں۔

بانو سرتاج کے یہ افسانے مختلف سماجی، معاشرتی اور اخلاقی اقدار اور مسائل پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اس کے علاوہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی نفسیات کے مختلف رنگوں کو بھی پیش کرتے ہیں۔ زندگی اور متعلقات زندگی کی داستان اس طرح بیان کی گئی ہے کہ پڑھنے والا اس سے اثر قبول کرتا ہے۔

تجمل حسین خاں

کتاب: فارسی میں ہندی الفاظ

مؤلف: عبدالرشید

ناشر: منتخبہ رابطہ، کلی خاناناں، جامع مسجد، دہلی

صفحات: ۲۹۶، قیمت: دو سو پچاس روپیے

ہندوستان کی تاریخ میں مغلیہ دور حکومت کو بطور پر زریں دور کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہی وہ دور ہے جب ہندوستانی کتابوں کا ترجمہ فارسی میں ہوا اور مختلف فارسی تحریریں لکھی گئیں۔ یہ دور اس تعامل کی جڑیں بہت گہری ہیں اور اس کے آثار دوتا اور سنسکرت کے علاوہ کئی ادب میں قدیم ہند ایرانی تعلقات کے حوالوں میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ ہندوستان میں فارسی شعر و ادب کے فروغ میں یہاں کے عوام کا تو ہاتھ تھا ہی جنھوں نے اسے دربار و مملکت کی زبان کی حیثیت سے سر آٹھوں پر بٹھایا، حکمرانوں نے بھی فارسی اور ہندوستانی زبانوں کے درمیان لین دین کے عمل کو مستحکم بنانے میں ناقابل فراموش خدمات انجام دیں۔ اس ضمن میں دارا شکوہ کا نام سرفہرست ہے۔ مختلف موضوعات پر تحقیقی اور تخلیقی ادب اور تراجم کے علاوہ اس دور میں فرہنگوں کی ترتیب کا بھی سلسلہ شروع ہوا جس کا مقصد فارسی دانوں کو ہندوستانی الفاظ کے معنی و مفہوم سے ہندوستانیوں کو فارسی الفاظ سے متعارف کرانا تھا۔

مؤلف نے اپنے مواد Repertoire کے لیے جن مآخذ کو بنیاد بنایا ہے وہ ہیں لغت نامہ دہخدا، فرہنگ جامع فارسی معروف بہ فرہنگ آندراج اور فرہنگ فارسی از ذاکٹر محمد معین۔ ہند ایرانی اور ہند آریائی زبانوں کی مماثلت، دور جدید میں فارسی اور ہندوستانی کے ارتباط، مغلیہ عہد میں فارسی زبان و ادب کے ساتھ ساتھ فارسی فرہنگ نویسی کا ارتقاء اور اس کے اصول اور اس کتاب کے لیے منتخب طریقہ کار جیسے موضوعات پر مبنی مولف کا ۴۶ صفحات کا مقدمہ قابل

Isolated items

مطالعہ ہے۔ کتاب میں الفاظ کی ترتیب سنسکرت اور ہندی مترادفات، مشتقات، ترکیبات، ہندوستان کے فارسی دانوں کے تصنیفات، ہندی معرب اور مفرد الفاظ، ترکیبات، مشتقات، ہندوستان کے فارسی دانوں کے تصنیفات، ہندی

خاوروں کا فارسی میں ترجمہ اور فارسی فرہنگوں میں ہندی مترادفات کی سطح پر وضع کی گئی ہے۔ باب پنجم تصنفات فارسی دانان ہندوستان معنوی تصرف کی اچھی مثال اور آخری باب فارسی فرہنگوں میں ہندی مترادفات ایک اچھا اضافہ ہے۔ ترکیبات کا باب خاص طور پر قابل ذکر ہے کیونکہ اس میں تصنیفی عناصر کی ایک حد تک نشاندہی ہو گئی ہے۔

مفرد الفاظ کی فہرست پر نظر ڈالتے ہوئے یہ خیال آتا ہے کہ مرتب نے الفاظ کی Nominal Category پر ہی اکتفا کیوں کیا ہے۔ اگر مذکورہ مآخذ میں اسماء کے علاوہ دیگر Word-Classes کو شامل نہیں کیا گیا ہے تو اس کی وضاحت کر دی جاتی۔ "ارجن" کا اندراج صفحہ ۴۲ پر الگ الگ اس طرح کیا گیا ہے۔

- ارجن (اخ-) پسران از پادشاهان ہند و در تیر انداختن ہمارت داشت

- ارجن (اخ-) نام یکی از دو مکلم کتاب "ہو گیتا" کہ جزئی از کتاب مہا بھارت است۔

صفحہ ۱۶۲ پر ایک اندراج میں لفظ "مالی" کی وضاحت اس طرح ملتی ہے کہ "در ملک دکن باغبان را مالی گویند"

ارجن سے متعلق دونوں اندراجات جب متصل ہیں وہاں ایسے وضاحتی نوٹ کی ضرورت تھی کہ تیر انداز ارجن ہی بھگوت گیتا شری کرشن کے مخاطب ہیں۔ لفظ مالی کی تفہیم جس طرح کی گئی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صاحب فرہنگ کا تجزیہ و تفسیر وہ ایک ہی خطے یعنی دکن تک محدود ہے جب کہ لفظ مالی ہندوستان کے بیشتر علاقوں میں مستعمل ہے۔

لفظ "ارگچہ" کی تعریف ان الفاظ میں ملتی ہے:

خوشبوئیست مرکب کہ از صندل و گلاب و کافور و مشک و عنبر و روغن صمن سازند۔

بنجودی تنگ در آغوش کشیدہ است مرا

آں قبا تا بردوش ارگچہ پوش آمدہ است

غالباً اسی مناسبت سے ہندوستان میں ارگہ یا ارگنجا نام کا ایک کپڑا بھی معروف جس کی خصوصاً ساڑیاں بنتی ہیں۔

یہ بات بھی لائقِ توجہ ہے کہ ”باہو“ بمعنی ”بازو“ سے ملتا جلتا لفظ ”بہو“ کسی فرہنگ میں نہیں ملا۔ ”سورہ“ تو ہے اور اسی سے علاقہ رکھتا ہوا لفظ ”لارہ“ نہیں ہے۔ ”مالی“ ہے لیکن راری“ نہیں ہے۔ اس طرح کے امور پر فکر و تعلیق ضروری تھی اور جن فرہنگوں سے استناد کیا ہے اُن کے نہ صرف اندازِ ترتیب بلکہ طریقِ تفہیم و تعبیر کا محاکمہ بھی ہونا چاہیے تھا۔ ذکر یہی وہ باتیں ہیں جن سے ترتیب و تالیف کے کام کو تحقیق کا لمس ملتا ہے۔ عبدالرشید صاحب یقیناً ایک اہم موضوع کو ہاتھ لگایا ہے جس کے لیے وہ تعریف کے مستحق ہیں۔

سہیل احمد فاروقی

تاب: اردو مرثیہ میر انیس کے بعد

سنت - ڈاکٹر سید طاہر حسین کانپلی

صفحات: ۴۱۲ قیمت: دو سو پچاس روپیے

لہنے کے پتے: مکتبہ جامعہ، انجمن ترقی اردو (ہند)، ماڈرن پبلشنگ ہاؤس، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس (دہلی)، دانش محل (لکھنؤ)

مرثیہ نگاری کا کہیں بھی ذکر ہو انیس ودیر کا نام بے ساختہ زبان پر آ جاتا ہے۔ ن کے بعد اس صنف میں طبع آزمائی کرنے والے شعراء کا نام گنوانے کے لیے ذہن پر زور انا پڑتا ہے۔ طاہر حسین کی یہ کوشش ہمارے اس کام کو آسان ان معنوں میں بناتی ہے کہ میں انیس ودیر کے بستانوں کے شعراء اور دورِ جدید اور عہدِ حاضر میں مرثیہ نگاری کے میلانات اور مرثیہ نگاروں کے حالات پر خاصا مواد یکجا کر دیا گیا ہے۔

اردو مرثیہ میر انیس کے بعد مصنف کا تحقیقی مقالہ ہے جس پر انھیں جامعہ ملیہ اسلامیہ سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض ہوئی۔ اس مقالے کو انھوں نے ایک صدی سے زائد عرصے پر محیط مرثیہ نگاری کے ارتقاء کا جائزہ لینے کے لیے پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے اور دبستانِ انیس، دبستانِ دبیر اور دبستانِ عشق کے شعراء، مرثیے میں جدید تحریک اور مرثیے کی ابتدا

سے لے کر جدید ترین مرثیہ گوئیوں تک کا ذکر اُن کے کلام سے حوالوں کے ساتھ کیا ہے۔ اس طرح ہم جن مرثیہ نگاروں سے متعارف ہوئے ہیں اُن میں ایک طرف نفیس، وحید، عروج، سلیس، عارف، مرزا اوج، شاد عظیم آبادی اور صغیر بلگرامی ہیں تو دوسری طرف رشید، شدید، مودب، نامک، کامل، شبنم، امد ہوی، تشفی، حسین، وحشی، جوان، منور اور بہت سے شعراء ہیں۔

دبستانِ عشق کے شعراء تک آتے آتے ہم دیکھتے ہیں کہ مرثیہ گوئی کا مزاج غیر مسلم شعراء میں پیدا ہو چلا تھا جس کی اولین مثال لالہ نامک چند کھتری المتخلص بہ نامک ہیں جو پیارے صاحب رشید سے اصلاح لیتے تھے۔ یہ مزاج آزاد مرثیہ گوئیوں کے شعریں پوری آب و تاب اختیار کر لیتا ہے جہاں شہداء، کربلا سے عقیدت کے اظہار میں اسلامی اور ہندو روایات و عقائد شیر و شکر ہو گئے ہیں۔ مثلاً تھو لال وحشی کا یہ بند

گنگا کی اٹھتی لہر سے طبعِ رواں مری مٹھرا کی کوٹلوں سے سنو داستاں مری
رادھا کی انکھڑیوں کا ہے جادو زباں مری ڈوبی ہوئی ہے پیت کی دھن میں فناں مری
فنبوں کے اضطراب میں جنبش ہے ساز کی

دل میرا بانسری ہے مرے نے نواز کی

کہا جاتا ہے کہ ہندوستانی برہمنوں کا ایک طبقہ ایسا ہے جو خود کو حسینی برہمن کہتا ہے۔ شہادتِ حسینؑ اور مصائبِ کربلا کی یاد میں ان کے یہاں بھی مجالس کا انعقاد ہوتا ہے۔ اس کی تاریخ یوں بیان کی جاتی ہے کہ عراق اور اس کے اُس کے اُس پاس کے علاقوں میں آباد ہندوؤں نے حضرت امام حسینؑ کی مدد ان کے دشمنوں کے مقابلے میں کی تھی۔ اس علاقے میں ہندوستانیوں کی سکونت کا سبب عرب اور ہند کے درمیان تجارتی روابط تھے جن کا سلسلہ قبل اسلام سے چلا آ رہا تھا۔ اس پس منظر میں وحشی کا یہ بند ملاحظہ ہو:

وحشی کی اب ہے عرضِ کربلا یا شاہِ کربلا اسے کاش ہم بھی آپ پہ جوتے یوں ہی فدا
بھارت کے ہندوؤں پہ بڑا حق ہے آپ کا دل اُن کے بے قرار ہیں سُن کر یہ ماجرا

نزد کیا جو اُمتِ حنہ نہ خراب نے

ہندوستان کو یاد کیا تھا جناب نے

اس قافلے میں منی لال جواں اور بشیر پرشاد منور، گوپی ناتھ امن اور دلو رام کوشری بھی ہیں جن کا کلام عقیدت حسینؑ سے لبریز ہے۔ عبدحاضہ میں اس سلسلے کی کڑی ڈاکٹر دھرمیندر ناتھ پسر گوپی ناتھ امن ہیں۔ موخرالذکر نے 'جہاد فی سبیل اللہ' کے عنوان سے واقعہ کر بلا کو حق و صداقت کا استعارہ بن کر فلسفیانہ فکر اور جذبہ عقیدت کے ساتھ ۸۴ بندوں پر مشتمل ایک مرثیہ کہا جس کا نمونہ یہ شعر ہے :

میری زباں ہو وقف صداقت کے واسطے خامہ لکھے تو حق کی اشاعت کے واسطے
عبدانیس ودبیر کے فوراً بعد سے لے کر دورِ حاضر تک اُردو میں مرثیہ نگاری کے اس جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ زمانے کی ترقی کے ساتھ ساتھ اگرچہ مرثیے کے بنیادی اجزاء اور موضوعات پہلے جیسے ہی رہے۔ بعد کے شعراء نے اپنے مخصوص حالات اور تجربے و مشاہدے کی روشنی میں اس میں نئے پہلو پیدا کیے۔ کسی نے بہاریہ مضامین میں جو دہ طبع کا ثبوت دیا تو کسی نے ساقی نامہ میں ندرت خیال کا مظاہرہ کیا۔ دورِ جدید اور دورِ حاضر کے بعض شعراء مثلاً جوش، جمیل منظری، وسید اختر اور قمر جلالوسی نے جدید مرثیے کو اُنے رُلانے کی بجائے کسی سے نکال کر جرات مندی اور باطل شکنی کے عزم کے مقام پر لاکھڑا کیا ہے اور انسانیت کو درپیش مسائل و مصائب سے نبرد آزما ہونے کے لیے اہل کر بلا کے صبر و ضبط سے تسکین حاصل کی ہے تو اُن سے استغنائے کا طرز بھی اپنایا ہے۔

اس مطالعے کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مرثیے کی جمالیات، بوطیقا، رزمیہ عناصر اور سماجیات تو آج بھی انیس ودبیر سے ہی کسب نشاط کرتی ہیں لیکن ان کے بعد کی نسلوں نے اس شجر کی آبپاری اس طرح کی ہے کہ آج کر بلا کا بیجام سسکتی ہوئی انسانیت کی آرزوؤں کا مسکن بن گیا ہے۔ ڈاکٹر طاہر حسین کی یہ کتاب اس سے ملتے جلتے موضوعات پر تحقیق کرنے والوں کے لیے حوالے کا کام دے گی۔

سہیل احمد فاروقی

اس شامے میں

پروفیسر آل احمد نرود سید حامد باقر مہدی

پروفیسر سید عبدالباری 'سلطانپور' (دیوبند)
 پروفیسر جعفر رضا 'صدر شعبہ اُردو' 'الآباد یونیورسٹی'
 پروفیسر ابوالکلام قاسمی 'صدر شعبہ اُردو' 'علی گڑھ مسلم یونیورسٹی' 'علی گڑھ'
 پروفیسر قاضی عبید الرحمن ہاشمی 'صدر شعبہ اُردو' 'جامعہ ملیہ اسلامیہ'
 پروفیسر عظیم الشان صدیقی 'شعبہ اُردو' 'جامعہ ملیہ اسلامیہ'
 پروفیسر رضی عابدی 'لاہور پاکستان'
 پروفیسر محمد عارف 'لاہور پاکستان'
 ڈاکٹر امتیاز احمد 'شعبہ اُردو' 'علی گڑھ مسلم یونیورسٹی' 'علی گڑھ'
 ڈاکٹر ارشد سراج ارشد 'شعبہ اُردو' 'ڈونگر کالج بیکانیر' 'راجستھان'
 پروفیسر مجیب اشرف 'شعبہ تاریخ و ثقافت' 'جامعہ ملیہ اسلامیہ'
 ڈاکٹر معین الدین شاہین اجیمیری 'شعبہ اُردو گورنمنٹ ڈونگر پی جی کالج بیکانیر' 'راجستھان'
 ڈاکٹر نثار احمد 'شعبہ اُردو' 'علی گڑھ مسلم یونیورسٹی' 'علی گڑھ'
 پروفیسر شارب رودولوی 'شعبہ اُردو' 'جواہر لال نہرو یونیورسٹی' 'دہلی'
 ڈاکٹر تجمل حسین خان 'ایڈیٹریل اسسٹنٹ' 'ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آن اسلامک اسٹڈیز' 'جامعہ ملیہ اسلامیہ'
 سہیل احمد فاروقی

جامعہ رسالہ

مدیر
شمیم خفقی

نائب مدیر
سہیل احمد فاروقی

مجلسات و ماہنامات

لفٹیننٹ جنرل محمد احمد زکی (صدر)
پی وی ایس ایم اے وی ایس ایم وی آر سی (ریٹائرڈ)

جلد نمبر ۹۴	پروفیسر مسعود حسین
شمارہ نمبر ۱۰، ۱۱، ۱۲	پروفیسر سید مقبول احمد
اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۹۷ء	ڈاکٹر سلامت اللہ
اس شمارے کی قیمت ۳۵ روپے	پروفیسر مشیر الحسن
سالانہ قیمت (اندرون ملک) ۶۰ روپے	پروفیسر محبوب رضوی
غیر ملک سے ۲۰ امریکی ڈالر	جناب عبداللطیف اعظمی
حیاتی رکفیت (اندرون ملک) ۵۰۰ روپے	
غیر ملک سے ۱۵۰ امریکی ڈالر	ادبی معاون: تجمل حسین خاں
	خوشنویس: ایس ایم منظر آبادی

رسالہ جامعہ

پتہ

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی، مطبوعہ: برٹنی آرٹ پریس، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

۵

اداریہ

منظر نامہ

ایڈورڈ سعید

سیاس نامہ

ایڈورڈ سعید سے گفتگو

کوننگ اسلام

مسائل

جامو ملیہ اسلامیہ / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی ۷

سالوزننگی / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی ۱۲

ایڈورڈ سعید / ترجمہ: اختہ الواسع ۵۳

تومی ایکڈمیاں اور کمال و نہر کافرغ / یو آر انٹ مورقی / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی ۵۸

نہ ادیب نگاہ

علامہ اقبال اور وحدت الوجود / الطاف احمد اعظمی ۶۳

مضامین

بیسویں صدی کا مزاج / محمد حسن عسکری / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی ۱۱۰

اکبر کے شعری محرکات / شارب رودولوی ۱۲۷

کلام فراق میں زمانی تلازمات / رنبہ شبنم عابدی ۱۳۷

تقاوت

غزل اُس نے چھڑی / عمیق شفیق ۱۵۴

ماہنامہ یافت

شہید سلطان ٹیپو کے کتب خانے کے اُردو خطوطات مسلم احمد نظامی ۱۷۳

کتابیں

- ۱۸۴ بیادِ صحبتِ نازک خیالات ڈاکٹر آفتاب احمد / مبصر: بشیم حنفی
- ۱۸۸ شیخ الاسلام حسین احمد مدنی فرید الوحیدی / مبصر: بشیم حنفی
- ۱۹۰ جدید اُردو اور عربی شاعری کا تقابلی مطالعہ ڈاکٹر یوسف عامر / مبصر: تجل حسین خاں
- ۱۹۴ کلدیس اختر، شخصیت اور فن مرتبہ: احباب اُردو پبلش / مبصر: تجل حسین خاں
- ۱۹۵ تحریکِ نعمت مصنف: منظور احمد نعمانی، مرتب: عتیق الرحمن سنبھلی / مبصر: تجل حسین خاں
- ۱۹۷ فکر و تحقیق، شمارہ ۲ قومی کونسل برائے فروغ اُردو / مبصر: تجل حسین خاں

اداسیہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی طرف سے ایک خصوصی تہذیب میں پروفیسر ایڈورڈ سعید کو
ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری پیش کی گئی۔

ایڈورڈ سعید راجیو گاندھی فاؤنڈیشن کی دعوت پر ہندوستان آئے تھے۔ ان کی شہرت
ان سے بہت پہلے یہاں پہنچ چکی تھی۔ مشرق کے بہت کم دانش ور اعتبار اور امتیاز کی اس
بلندی تک پہنچے ہیں جو ایڈورڈ سعید کے حصے میں آئی ہے۔ ان کی فکر غیر رسمی، غیر روایتی اور
ایک نہایت جامع اور ہمہ گیر بین الملونی تناظر رکھتی ہے۔ شعروادب، موسیقی، ادب، ثقافت،
سیاست، تہذیب اور اس کے تقریباً تمام اہم مظاہر پر ایڈورڈ سعید کی گرفت حیرت انگیز ہے۔
وہ ایک سرگرم سیاسی اور سماجی کارکن بھی رہے ہیں اور آزادی فلسطین کی تحریک کے باضابطہ
طور پر متعلق۔ ان کی آواز مشرق و مغرب کے ہر علاقے میں عام انسانوں کے ساتھ ساتھ حکومت
کے اعلیٰ ترین ایوانوں میں، مختلف علمی، ادبی، سیاسی اور سماجی طبقوں میں احترام اور توجہ کے
ساتھ سُنی جاتی ہے۔ آزادی فکر اور ضمیر کی حرمت کا جو احساس ہمیں ایڈورڈ سعید کی تحریروں
اور انکار میں دکھائی دیتا ہے، وہ ہمارے عہد کی دانش وری کے بلند ترین میساروں سے
ہم آہنگ ہے۔ خرابی صحت کے باوجود، ایڈورڈ سعید کی علمی اور معاشرتی سرگرمی اور اس سرگرمی
کی جو سطح خود انہوں نے قائم کی ہے، بے حد غیر معمولی ہے۔ ایڈورڈ سعید کی باتوں سے اختلاف نہ تو کیا

جاسکتا ہے، مگر اُن کی انفرادیت اور اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔
 جامعہ ملیہ اسلامیہ نے پروفیسر ایڈورڈ سید کی علمی خدمات کا اعتراف جس طرح کیا وہ
 ہمارے زمانے کے ایک صنفِ اول کے دانشور اور جامعہ کی جیسی علمی روایت رکھنے والے ادارے
 دونوں کے شایانِ شان ہے۔



۱۹۹۸ء سے رسالہ جامعہ کی قیمت میں معمولی اضافہ مجبوری کے تحت کیا جا رہا ہے۔
 کتابت سے لے کر طباعت تک کے اخراجات اور ڈاک کی شرح میں اضافے کے پیش نظر یہ
 اقدام ناگزیر ہے۔ ہم آپ سے تعاون کی درخواست کرتے ہیں۔

شمیم حنفی

سپاس نامہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ / ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

تخصّص اور پیشہ ورانہ مہارت کے اس دور میں جس نے باقی دنیا کو تیرہ کر رکھا ہے پروفیسر ایڈووٹو سعید ایک دانش ور، نقاد، فلسفی اور سیاسی مفکر کی حیثیت سے نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ تاریخ، سماج اور ادب کے باہمی ربط کے عملی نمونوں کی دریافت میں انحصاری حوارج کو خاطر میں نہ لانے والے وہ شاید پہلے مشرقی ادیب ہیں جس نے مسلمہ تصورات کی توسیع کے قائل ادیبوں کی صفوں میں شمولیت کے بجائے ایک "اخلاقی عامل" کا کردار نبھا کر مغربی دانشوری کی روایت کی تقسیم اور اس کے تجزیے کا منشور وضع کیا ہے۔ اپنی عہد ساز تصنیف "اورینٹلزم" کی اشاعت کے بعد سے پروفیسر سعید یونیورسٹیوں اور علمی اداروں میں متن کی تعبیر، تاریخ نگاری کے رویوں، ثقافت کے سماج سے رشتے اور فلسفینی عوام کی تحریک جیسے موضوعات پر مباحثوں کے برابر محک رہے ہیں۔

پروفیسر ایڈووٹو بلیو سعید ۱۹۳۵ء میں یروشلم میں پیدا ہوئے۔ پرنسٹن یونیورسٹی سے بی۔ اے کر کے انھوں نے ہارورڈ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ان دنوں وہ کولمبیا یونیورسٹی میں تقابلی ادب کے پی ایچ ڈی پروگرام کے شعبے میں پروفیسر اور اُس کے صدر ہیں۔ گزشتہ بیس برس سے وہ پورے امریکا، یورپ اور مغرب وسطیٰ میں لکچر دیتے رہے ہیں۔ اُن کے خطبات کے سلسلوں میں سرفہرست کیمبرج کے ولیم ایمپسن لکچرز، آکسفورڈ کے ایمپسن لکچرز، کیلی فورنیا یونیورسٹی کے ریٹ ویلیک لکچرز اور لندن کا اولین رینڈولف لکچر

ہیں۔ پروفیسر سعید ۱۹۹۰ء میں ماڈرن لینگویجز ایسوسی ایشن کے پہلے نائب صدر بنے اور ۱۹۹۹ء میں اس کے صدر ہوں گے۔

اُن کی تحریریں متعدد ممالک میں پچیس زبانوں میں شائع ہو چکی ہیں۔ اُن کی پہلی قلمی جہیز کوئٹہ پر تھی جس میں انھوں نے کوئٹہ کی زندگی اور اس کے فکشن کے درمیانی رشتوں کی تلاش کی ہے۔ پروفیسر سعید کی شاہکار تصنیف اور میٹلزم اُس طریقہ کار سے بحث کرتی ہے جس کے تحت اہل یورپ نے اٹھارویں صدی سے اب تک مشرق یعنی اوریٹل کے تصور اور خود مشرق میں تصورات کر کے اُسے پُر اسرار بہرہ دے دیا ہے۔ بلینگ دی وکٹر: اسپورٹس دنیا کے سامنے شہر کر کے اپنی نوآبادیات قائم کرتے رہے۔ بلینگ دی وکٹر: اسپورٹس اسٹار شپ اینڈ دی بلیٹن کوئٹہ اور پالیٹکس آف ڈس پرسن: دی اسٹریٹ فار پولیٹیکل سیلف ڈیٹرمینیشن میں دل سے نزدیک تر مسائل اور سروکاروں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ کورنگ اسلام جو ۱۹۸۱ء میں منظر عام پر آئی، بجا طور پر ایک اہم کتاب ہے اور اسلام سے متعلق مغرب کے بعض خود ساختہ تصورات سے بحث کرتی ہے۔ کلچر اینڈ امپریلزم (ثقافت اور سامراجیت) بقول نوام چامسکی یہ سمجھتے ہیں ہماری مدد کرتی ہیں کہ ہم کیا ہیں اور اگر ہمیں اقتدار کے غلام نہیں بلکہ اخلاقی عامل بننا ہے تو ہمیں کیا کرنا ہے۔ پروفیسر سعید کی دیگر تصانیف میں Beginnings (شروعات) دی ورلڈ، دی ٹکسٹ اینڈ دی کرک (قواعد)، لٹریچر اینڈ سوسائٹی (ادب اور سماج) شامل ہیں۔

پروفیسر سعید ییل، ہارورڈ اور جون ہاپکینس یونیورسٹی میں وزیٹنگ پروفیسر رہ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ ۷۶-۷۷ء کے دوران اسٹینفورڈ کے سنٹر فار ایڈوانسڈ اسٹڈی ان دی ہیویو یورل سائنسز میں فیلو، گلنٹن فیلو، سوشل سائنسز ریسرچ کونسل فیلو رہے۔ ۱۹۸۱ء میں اُن کا انتخاب نیشنل اومنٹ فار دی ہومینٹیز کی سینئر فیلوشپ کے لیے ہوا ہے۔ اُنسی سال انھیں اے سی ایل ایس انعام دیا گیا۔ ۸۵-۸۶ء میں امریکن کمپیوٹر لٹریچر ایسوسی ایشن کے لینے ویلیک ایوارڈ سے سرفراز ہوئے۔ امریکہ اور کینیڈا کی سوسے زائد یونیورسٹیوں میں لکچر دے چکے ہیں اور پولینڈ کی ایڈمی آف سائنسز کے ہومان بھی رہے ہیں۔ موصوف

نیائے عرب کی یونیورسٹیوں میں پکڑ کے لیے مدعو کیے جاتے رہے ہیں جن میں اسرائیلی قبضہ مغربی کنارے پر واقع بیرزیت یونیورسٹی بھی شامل ہے۔ امریکن اکیڈمی آف آرٹس اینڈ سائنسز کے وہ فیلو ہیں، 'فارن ریلیشنز کونسل کے ممبر ہیں اور نیویارک کونسل آف دی ہیومنٹیز کے سابق ممبر' ۱۹۸۸ء سے PEN امریکن مغرب کے ایگزیکٹو بورڈ کے ممبر رہے۔ ۱۹۷۵-۹۱ء کے دوران پروفیسر سعید نارتھ ویسٹرن یونیورسٹی کے اسکول آف پیپوری اینڈ کریٹوٹکس میں ریٹرنیلو ویکے کے بعد اب داراؤتھوکالچ میں اسی اعزازی عہدے پر ہیں۔ انگلش انسٹی ٹیوٹ کے پیروائزنگ بورڈ کے رکن اور اقوام متحدہ کے صلاح کار بھی رہے ہیں۔ ۸۳-۱۹۸۰ء تک سٹی ٹیوٹ آف عرب اسٹڈیز کے بورڈ آف ڈائریکٹرز کے چیئرمین کی خدمات انجام دیں۔ ۱۹۷۷-۹۱ء کے دوران فلسطینی عوام کی ملک بدر پارلیمان "فلسطینی قومی کونسل" کے وہ ممبر تھے۔

پروفیسر سعید امریکہ، یورپ اور مشرق وسطیٰ سے شائع ہونے والے درجنوں ادبی، علمی اور فکری رسائل و جرائد کے ادارتی بورڈوں کے رکن ہیں۔ مثلاً سماہی عرب اسٹڈیز، ہارڈری-۲، 'ڈایا کریٹکس'، 'کریٹیکل انکوئری'، 'کلیمرل کریٹیک'، 'گراؤنڈ اسٹریٹ'، 'نئی سما ریویو'، 'یونفارمیشنز پیٹ برش'، 'ریس اینڈ کلاس'، 'زیرٹان'، 'تھیوری اینڈ سوسائٹی'، 'تھڈ ٹیکٹ'۔ وہ ہارورڈ یونیورسٹی میں زیر اشاعت کتابی سلسلے کے مدیر عام ہیں۔ جس کا عنوان ہے :

Convergences: Inventories of the present

پروفیسر سعید کے مضامین بڑی تعداد میں نیویارک ٹائمز، دی وال اسٹریٹ جرنل، دی آرٹس ٹائمز، ہارپرز، لی مونڈی، ڈیپو میٹک، دی نیو اسٹیشن، دی ٹائمز، لٹری پریسیڈنٹ، دی لندن ریویو آف بکس، دی انڈیپنڈنٹ گارجین، کریٹیکل انکوئری، گراؤنڈ اسٹریٹ، ریٹرن ریویو، دی آبزروور، El Pais اور Dagens Nyheter وغیرہ جیسے رسائل میں شائع ہو چکے ہیں۔

پروفیسر سعید کی منتخب تصانیف مع تمام ورنہ اشاعت حسب ذیل ہیں :

- ۱۔ جوزن کوزاڈ اینڈ دی آٹو بائیوگرافی آف فکشن (ہارورڈ، ۱۹۶۶ء)
- ۲۔ جگننگز : انٹرنیشنل اینڈ میٹھڈ (میکس ۱۹۷۵ء، طبع ثانی، کولمبیا یونیورسٹی پریس ۱۹۸۵ء) اس کتاب پر کولمبیا یونیورسٹی کالائیبول ٹرانگ میوریل ایوارڈ ملا۔

- ۳۔ اورینٹلزم (پنٹیون، ۱۹۷۸ء اور دیگر ادارے) جس کا ترجمہ فرانسیسی، جرمن، عربی، ڈچ، پولش، نارویجی، ترکی، جاپانی، سربو کرواتی، کیٹلی، پرتگالی، فارسی، اطالوی، ہسپانوی، یونانی اور سویڈش زبانوں میں ہوا۔ یہ کتاب ۱۹۷۹ء کے نیشنل بک کرٹیکس سرکل ایوارڈ کے لیے تنقید کے زمرے میں ”زرآپ“ قرار پائی تھی۔
- ۴۔ دی کونچن آف پلیٹائن (نیویارک ٹائمز بکس ۱۹۷۹ء) جس کا ترجمہ جرمن اور عبرانی میں ہوا۔

- ۵۔ لٹریچر اینڈ سوسائٹی (جان پائکس ۱۹۸۰ء)
- ۶۔ کورنگ اسلام (پنٹیون، ۱۹۸۱ء)
- ۷۔ دی ورلڈ، دی ٹمکسٹ اینڈ دی کرٹیک (مارورڈ ۱۹۸۳ء)
- ۸۔ فلم : ان دی شید آف دی ویسٹ، ڈاکومنٹری، چینل ۴، لندن جو یورپ اور مشرق وسطیٰ میں مختلف جگہوں پر دکھائی گئی۔
- ۹۔ آئزڈی لاسٹ اسکاٹی (فیبر اینڈ فیبر ۱۹۸۶ء)
- ۱۰۔ بلیمنگ دی وکٹمز : اسپورس اسکالرشپ اینڈ دی پلیٹینین کونچن (دوسو/پنٹیون ۱۹۹۱ء)
- ۱۱۔ میوزیکل الابوریشنز اکولمبیا یونیورسٹی پریس ۱۹۹۱ء جس کا ترجمہ پرتگالی، جرمن اور جاپانی میں ہوا۔

- ۱۲۔ کلچر اینڈ امپیریالزم (الفریڈ اے نوٹ ۱۹۹۳ء) جس پر کولمبیا یونیورسٹی نے لائونڈ ٹرننگ میموریل ایوارڈ برائے ۹۴-۱۹۶۹ء دیا اور جس کا ترجمہ ڈچ، یونانی، جرمن، جاپانی، ہسپانوی، سویڈش، عربی، کوریائی اور پرتگالی زبانوں میں ہوا۔
- ۱۳۔ دی پالیٹکس آف ڈس پزیشن، دی اسٹرگل فار پلیٹینین سیلف ڈرینشن ۹۴-۱۹۶۹ء (پنٹیون ۱۹۹۴ء)

- ۱۴۔ رمی پریزنٹیشن آف دی اسٹیکپول، ریچھ لکچرز ۱۹۹۳ء (پنٹیون ۱۹۹۴ء) جس کا ترجمہ اطالوی، ہسپانی، جاپانی، ملائی، فرانسیسی، جرمنی، ہسپانوی، انڈونیشی، یونانی، عربی اور سویڈش میں ہوا۔

- ۱۵۔ دی پی اینڈ دی سورڈ: کنوریشنز و ڈیوڈ برامیان اکامن کرچ پریس (۱۹۹۴ء)
- ۱۶۔ "غزہ - اریحہ" سلام امریکی ادارہ مستقبل العربی، (۱۹۹۴ء)
- ۱۷۔ پیس اینڈ اٹس ڈسکنٹنس: اسینڈن پلٹامن ان دی مڈل ایسٹ میں پروسس
ایڈیٹنگ (۱۹۹۵ء)
- ۱۸۔ "آؤسٹو-۲" سلام بلا ارضی ادارہ مستقبل العربی - (۱۹۹۵ء)
- ۱۹۔ Entre Guerre Paux (Editions Arica 1997)

زیر طباعت

- ۲۰۔ اتھارٹی اینڈ ٹرانسگریشن ان اوپیرا: دی ایپسین لکچرز کیمبرج یونیورسٹی پریس
- ۲۱۔ ریلیکشنز آن کزن اٹل اینڈ اور اسینز (ہارورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۹۸ء)
- ۲۲۔ ٹاٹ کوائٹ رائٹ: اے میواٹر ۱۱ الفریڈ نائن (۱۹۹۸-۹۹ء)

ایڈورڈ سعید سے گفتگو

سالو زنگی / ترجمہ: سہیل احمد نارتھی

ایڈورڈ سعید کی تحریریں ”علی تنقید“ کو ایک نئے، موثر انداز اور اس سے بڑھ کر مخالفت جہت میں پیش کرتی ہیں۔ ادبی نظریہ سازی کے میدان میں اُن کی آواز ایک تشکیک پسند آواز کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ اسے یاد دلاتی رہتی ہے کہ اُس کی ایک ہی ڈھڑے پر چلتی ہوئی حکمت عملی اور اس کے رویے کس قدر بے عمل ہیں کیونکہ اُن سے اُن کے چرچوں سے وابستہ عملی تنقید کے تصورات کی ہی ترویج ہوتی ہے جس کے تحت ادب اور تنقید کو وسیع تر سماجی سرگرمیوں سے منقطع رکھا جاتا ہے۔ ادب اور حالیات کو رسمی نظریہ سازی کے قابل تقسیم موضوعات تصدّ کر کے تقادوں نے نہ صرف ادب بلکہ خود کو بھی حاشیہ نشین کر دیا ہے۔ اور قوت و عمل کے دوسرے ترمیدان کار میں ادب اور تنقید کے باہمی رشتے کے احساس میں اپنی ناکامی کے سبب انھوں شعوری یا غیر شعوری طور پر حکراں طبقے کے مفادات کو مستحکم کیا ہے۔ سعید اُن تنقیدی رویوں کے خلاف قلم اٹھاتے ہیں جو روشنی کی طرح کسی خاص نظریاتی شعور کو تنقیدی یا مخالف شعور کا متبادل سمجھتے ہیں۔

ایڈورڈ سعید کی اولین تصنیف جوڑن کوئیڈ اینڈ دی کلشن آف آٹو بائیوگرافی (۱۹۶۶) بارورڈیو نیورسٹی میں پی ایچ ڈی ڈگری کے لیے پیش کیے گئے اُن کے تحقیقی مقالے پر مبنی ہے اس سے اُن کی آگے کی کاوشوں کے سلسلے کا کوئی خاص سراغ تو نہیں ملتا یہ ضرور ہے اور

یہ بڑی اہم بات ہے کہ یہ کوثریڈ کے مطالعے اور اس پر گفتگو کو ادبی تحریروں کے دائرے تک محدود رکھنے کی سخت گیری پر اصرار نہیں کرتی بلکہ اس مطالعے کو اور دست دیتی ہے۔ یہ مختصر افسانہ دیگر اصنافِ ادب کے تعلق کا تقابلی (انکہ اتفاقی) مطالعہ ہے۔ ان کی دوسری کتاب بجنگنز و سال بعد شائع ہوئی لیکن اس نے فوراً جدید فرانسیسی فکر کے امریکی شاریں کی صف میں انھیں لاکھڑا کیا۔ میرا خیال ہے کہ بجنگنز کی شروعات سے ہی ظاہر ہو جاتا ہے کہ سعید کو عملی نقاد کہنے کا کیا مطلب ہے :

آغاز کا مسئلہ اُن مسائل میں سے ہے کہ جنہیں اگر جھوٹ دے دی جائے تو عملی سطح پر اور نظریاتی سطح پر بھی بحال شدت کے ساتھ کسی کے مقابل آجائیں گے۔ ہر ادیب جانتا ہے کہ جو کچھ وہ لکھنا چاہتا ہے اُس کی ابتدا کا انتخاب دشوار ہوتا ہے صرف اس لیے نہیں کہ یہ ابتدا آگے کیا لکھا جانا ہے اس کا تعین کرتی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ عملی طور پر کسی تحریر کی ابتدا اُس میں کہی ہوئی بات تک پہنچنے کا صد دروازہ ہے۔ اور اس عمل کے پس منظر کے اعتبار سے بھی ہم ابتدا کو ایک ایسے نقطے سے تعبیر کر سکتے ہیں جہاں کسی خاص تحریر میں لکھنے والا پہلے سے موجود تمام تحریروں سے منقطع ہو جاتا ہے؛ اور یہ نقطہ آغاز پہلے سے موجود تمام تحریروں سے فوراً تعلق قائم کر لیتا ہے۔ یہ رشتہ کبھی تسلسل کا ہوتا ہے تو کبھی مخالفت کا اور کبھی دونوں کا مرکب۔ کیا ابتدا اور مبداء آغاز میں کوئی فرق ہے یا کوئی ایسا خفیہ نقطہ ہے جو زیادہ صحت و یقین کے ساتھ کسی تحریر کی ابتدا کرتا ہے۔ (ص ۳)

ان سوالات میں سے آخری سوال سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ جدید فرانسیسی مفکروں میں سے فوکو ایسا شخص تھا جس نے سعید کو سب سے زیادہ متاثر کیا۔ بجنگنز میں فوکو کو منفیت پسند، پیرا کے مقابلے میں اثبات پسند اور ترقی پسند قرار دیا گیا ہے صفحات ۱۲۴۲، ۱۲۴۳۔

دوسری انتہا پر فوکو کے فلسفہ عام اعتدال Decentment کو نار تھروپ فرامی کی اعتدال

پسندانہ مسیحی افلاطونیت (Centrist Christian Platonism) کے تریاق کی حیثیت سے تجویز کیا گیا ہے۔ ۱ صفحات ۳۷۶ تا ۳۷۸۔ سعید نوکو سے یہ سیکھ رہے تھے کہ ادب اور تنقید دونوں میں سے کسی کو بھی تاریخ سے جدا نہیں کیا جاسکتا کیونکہ تاریخ ان دونوں کی طرح ہی ایک ڈسکورس یا ادبی اظہار ہے۔ یہ ڈسکورس آن غیر مسلسل دفعوں میں نہیں چلتا، جن کے درمیان انقلابی اور دلیرانہ کارنامے حائل ہوتے ہیں۔ بلکہ اس کی تشکیل طویل، نامعلوم اور متنوع رجحانات سے ہوتی ہے جن کا عمل بنیادی طور پر تحفظ پسندانہ ہے۔ اس طرح کے متنوع رجحانات مخصوص کچھ کے اندر کسی بھی فرد کے انکار و اعمال کی شکل متعین کر سکتے ہیں اور اہم تر بات یہ ہے کہ ادبی اظہار کے میدان میں طاقت و ثقافت دیگر کمزور ثقافتوں کو اپنے تصرف میں لے لے اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ثقافتی سامراجیت کا اخراج اسراریت جو ابی تنقیدی مطالعے کی شکل اختیار کر سکتا ہے اور یہ نظر آنے لگتا ہے کہ کس طرح نوکو سعید کے سامنے حیثیت ادبی نقاد اپنی تربیت کو مخصوص تاریخی حالات سے مربوط کرنے کی راہیں کھوتا ہے۔

ایک تنقیدی شعور جو سیاسی، دانش ورانہ، معاشی اور دیگر مباحث کے درمیان مشترک حکمرانی کی نقل کرنے کے بجائے اس کا مطالعہ کرے مثبت اخراج اسراریت کا کام بھی کر سکتا ہے اور ایک آغاز کا بھی۔ نوکو، ویلیوز، ویکو، چامسکی، فینن اور لوکاچ کے اثرات سعید پر ان پہلوؤں میں ظاہر ہیں جن کے تحت انھوں نے بگننگز کے اختتام پر اپنے جاری رہنے والے منصوبے کا خاکہ پیش کیا ہے :

اس میں جائزہ لیا جائے گا زبان کے سوال کا غور و فکر کے مقصد کی حیثیت سے، ایک ایسے مقصد کی حیثیت سے جو ادیب کے لیے استثنائی اولیت رکھتا ہے، انگریزی کے بیک وقت قومی اور عالمی زبان ہونے کے سلسلے میں ادبی اور سماجیاتی رویوں کے ایک دوسرے پر انحصار کے رسمی اور نفسیاتی سوالوں کا آغاز و انجام کی زمانی تقسیم و تائخر کی بناء پر ایک دانش ورانہ یا قومی قلمرو کے دوسرے پر ثقافتی غلبے کے سوالوں کا۔ اور انھیں متکرر مخلوط سماجی اور فکری نظاموں میں شامل

آزادی اور خود مختاری یا تخلیقی قوت کے سوال کا (صفحات ۲۸۰ تا ۳۸۱)

اس منصوبے کے بیشتر حصے کی تکمیل اور نیشنلزم میں ہونی تھی جو سعید کی سب سے زیادہ پُر فکر، علمی اور معروف تصنیف ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح یورپی تہذیب نے اٹھارہویں صدی سے اب تک مشرق کے تصور اور خود مشرق یا اورینٹ میں تصورات کر کے اور اسے اپنے پُر اسرار اور بہرہ و پیچے رقیب روسیاء کی حیثیت سے شتہر کر کے اپنی طاقت کو مستحکم کیا ہے۔ اور نیشنلزم اور نیشن پر ایک سیاسی اصول کے تسلط کی بدلی ہوئی شکل ہے اور یہ مختصر ایک طاقت ور تہذیب کے ہاتھوں کمزور تہذیب میں تعرت، اس کی ہیئت میں تبدیلی اور اس پر حکمرانی ہے۔ سعید کے مطالعے کا سب سے زیادہ تشویشناک پہلو اس کے ذی علم قارئین کے تعلق سے یہ ہے کہ اس میں یورپی تصورات کی تفصیل کے بجائے اس طریقے پر روشنی ڈالی گئی ہے جس کے تحت بشمول ہماری صدی کے 'یورپی اور نیشنل دانشوری' ان تصورات کا مرکزی حصہ رہی ہے۔ اس کے متوازی نوکو کے کئی مشاہدات کو رکھا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ کہ تحلیل نفسی جنسیت کی دریافت اور اس کا بیان نہیں بلکہ اس کا اظہار اور ترسیل ہے۔ اس طرح دانشورانہ یا مفروضہ طور پر دور افتادہ اور نیشنلزم باضابطہ اور نیشنلزم ہی ثابت ہوتا ہے۔

اٹھارہویں صدی کے اواخر کو مختاط طور پر مبینہ نقطہ آغاز تصور کرتے ہوئے اور نیشنلزم کا تجزیہ اور اس پر گفتگو مشرق کو سمجھنے اور سمجھانے والے الحاقی ادارے کی حیثیت سے کی جاسکتی ہے۔ مشرق کو سمجھنے کا یہ عمل عبارت ہے مشرق کے بارے میں بیانات جاری کرنے 'اس سے متعلق پیش کیے گئے خیالات کی تصدیق و استناد سے' اسے درس دینے سے 'اس پر حکومت کرنے سے' گویا کہ یہ تجزیہ اور نیشنلزم بحیثیت مشرق پر تسلط 'اس کی تشکیل نو اور اس پر اختیار جتانے کے مغربی حربے کے تصور کی روشنی میں ہوگا۔ (ص ۱۳)

اور نیشنلزم میں یہ مفہوم پنہاں تھا کہ ادبی مطالعات اپنی توضیحی ٹیکنیکوں کو زبان

کے استعمال کی اُن شکلوں پر منطبق کر سکتے ہیں جو ادبی معیار کی حدود سے باہر ہیں اور اس طرح اقتدار اور علم کے درمیان تعلق کو پڑھنے کا ہنر سیکھ کر وہ دنیا کی طرف واپس اور اُس میں غوطہ زن ہو سکتے ہیں۔ دی ورلڈ، دی ٹیکسٹ اینڈ دی کریٹک (۱۹۸۳ء) میں اسی مفہوم کو واضح نظریے کی شکل دی گئی جس نے اپنے کئی مبصرین کو برہم کیا۔ اورینٹلزم میں سید۔ نہ یہ خیال پیش کیا ہے کہ علم کے شعبوں اور ادبی کارناموں کی باگ ڈور دنیاوی حالات کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ اور اس لیے دنیا داری اُن کے نزدیک بہت اہمیت اختیار کر گئی۔ اُن کی تحریروں میں اُس کا وہی عمل ہے جو کر موڈ کے یہاں فکشن کا اور دریدا کے یہاں Difference کا۔ یہ وہی چیز ہے جس سے تنقید کا سرکار بھی ہے اور جس کی وہ پابند بھی ہے۔ تنقید تہذیب اور اقتدار کے درمیان قائم رہتی ہے لیکن دونوں میں سے کسی کے باہر نہیں۔ دی ورلڈ، دی ٹیکسٹ اینڈ دی کریٹک میں سید نے اس طعن اشارہ کیا ہے کہ ادبی متون کے وجود کی کئی شکلیں ہیں اور وہ اپنی دقیق ترین شکلوں میں بھی ماحول، وقت اور مقام اور سماج میں گتھی رہتی ہیں۔ غرضیکہ وہ دنیا کے اندر ہی ہوتی ہیں اور اس لیے دنیا دار بھی ہیں۔ (ص ۳۵)۔ لیکن تنقیدی متون بھی کم دنیا دار نہیں ہوتے۔

اگر ہم فرض کر لیں کہ متون بقول فوکو آثار کی حیثیت رکھنے والے حقائق کی تشکیل کرتے ہیں اور قدیم آثار یا "آرکائیو" کی تعریف یہ تھیں ہو کہ یہ دنیا میں متن کا متنوع سماجی منظر ہے تو تنقید بھی اُس منظر کا ایک پہلو بن جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر، خاموش ماضی سے متعین ہونے اور حال میں اُس کے حکم پر چلنے کے بجائے تنقید بھی اپنے الفاظ کے عمل اور کسی متعین تعریف کی جدوجہد میں کسی متن سے کم موجود نہیں ہوتی۔ (ص ۱۵۱)

ان مشاہدات نے تنقید کے روایتی اور روایت شکن رجحانات دونوں پر خاصے ناگوار اثرات مرتب کیے ہوں گے کیونکہ دونوں نے ہی متن کی مختلف تعبیرات کے حوالے سے متن کی تفہیم سے سرکار رکھا ہے کہ دنیا داری سے۔ سید کا کہنا ہے کہ بین متونیت کے تئیں پس

ساختیاتی رویے میں ہمارا واسطہ اس امر کے سنجیدہ مطالعے سے نہیں پڑتا کہ اقتدار کیا چیز ہے خواہ اس حوالے سے کہ تاریخ اور حالات کے زیر اثر یہ اقتدار سماج تک کیسے منتقل ہوتا ہے اور نہ ہی تہذیب کے اصل عمل، دانش وروں کے کردار، اقتدار اور اداروں کے حوالے سے۔ وہ اس متنازع موقف پر بھی قائم ہیں کہ یہ محض اتفاق نہیں کہ خالص تنقید اور تنقیدی عدم مداخلت کی محدود تعریف کے حامل فلسفے کا پلور ایسے وقت میں ہو جب رنگین نوازی اپنے عروج پر تھی یا جب اُس کی وجہ سے ایک نئی سر و جنگ کا آغاز ہوا ہے، عسکریت اور دفاعی اخراجات میں اضافہ ہوا ہے، اور اقتصادی امور، سماجی خدمات اور نظم و انتظام کشی سے تعلق رکھنے والے معاملات میں دائیں بازو کی طرف غیر معمولی طور پر میلان بٹھا ہے (ص ۴) سید کی رائے میں خالص متن کے تصورات تنقید کو اسراریت، ماورائیت اور مذہبیت کی سمت میں واپس لے جا رہے ہیں۔ وہ فکری زندگی میں اور سیاسی زندگی میں بھی مذہبیت کے مخالف ہیں اور اس کے بجائے سیکولر تنقید کے داعی ہیں۔ سیکولر تنقید کا مقصد اس گہرے شعور تک رسائی ہے کہ کسی بھی متن کی قرات، اُس کے اظہار اور اُس کی ترسیل میں کس نوعیت کی سیاسی، سماجی اور انسانی اقدار مضمر ہیں۔ یہ مقامی اور دیادہی معاملات اور صورت حال سے بحث کرتی ہے اور اپنے اختیارات کے اعتبار سے کسی ٹھوس جواب دہ نظام کی تخلیق کے خلاف ہے۔ (ص ۶۶) سیکولر تنقید درحقیقت نظریے کی نفی کرتی ہے۔ یہ اُن بندشوں کی خلاف ورزی کرتی ہے جو تنقید اپنی قلم رو کے اندر اور باہر کی چیزوں کے درمیان حائل کرتی ہے۔ ایسی بندشیں جو آلودگی اور تقدس اور گمراہی اور نجات یا فتنگی کے زمروں میں محض رد و بدل کرتی ہیں:

تنقیدی شعور مختلف حالات اور مواقع لے درمیان فرق سے باخبری کا نام ہے۔ یہ اس حقیقت کا احساس بھی ہے کہ کوئی بھی نظام یا نظریہ اُن حالات کا یوری طرح احاطہ نہیں کرتا جس سے وہ خود وجود میں آیا ہے جس میں اس نظام یا نظریے کو پہنچایا گیا ہے۔ اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ تنقیدی شعور نظریے کی مزاحمت اور اُس کے تئیں ردِ عمل

سے باخبری ہے جس کا اختراع اُن تجربات اور تعبیرات سے ہوتا ہے جن سے وہ متصادم ہے۔ واقعی میں یہاں تک کہہ سکتا ہوں کہ نظریے کی مقادمت تاریخی حقیقت، انسانی امتیاجات اور مقادات سے اُن کا سامنا کرنا نقاد کا فریضہ ہے۔ روزمرہ زندگی کی حقیقت سے اخذ کردہ ٹھوس مثالوں کی روشنی میں لانا نقاد کا کام ہے جو تعبیراتی منطق کے باہر یا دور پڑی ہوتی ہیں جسے ہر نظریہ لازماً پہلے سے منصب پر فائز کرتا ہے اور پھر اُس کے اختیارات میں قطع و برید کرتا ہے۔



ایڈورڈ سعید

سالوں کی پہلی بار جب آپ سے میری ملاقات ییل میں درس کے دوران ہوئی تو میں قیاس لگا رہا تھا کہ آپ میری طرح آراستہ لہجے میں بولیں گے۔

سعید: میں وہ بھی کر سکتا ہوں۔

سیالونہزکی: لیکن اس نیویارک کی شخصیت کو دیکھ کر میں حیرت میں ہوں جو حد درجہ شائستہ اور منسا رہے اور مقامیت میں رچی بسی ہے۔ بہر کیف آپ کی زندگی کی کہانی دلچسپ ہوگی۔ میں یہ سننا چاہوں گا کہ ایک فلسطینی پناہ گزین کو لبیا یونیورسٹی میں پروفیسر کیسے بن گیا۔ میرا خیال ہے کہ اس مقام پر پہنچنے میں کئی مراحل سے گزرنا پڑا ہوگا۔

سعید: مجھے پناہ گزین سمجھنا کسی قدر غلط بیانی ہوگی۔ میں یروشلم نژاد خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ خاندانی تجارت کی وجہ سے ہم لوگ یروشلم اور قاہرہ دونوں شہروں میں رہتے تھے اگرچہ ۱۹۴۸ء کے بعد ہم باضابطہ طور پر مصر میں آباد ہو گئے تھے۔ اسے متواتر نقل مکانی کی وجہ سے مجھے بار بار اسکول تبدیل کرنا پڑا۔ کچھ وقت ہم نے لبنان میں بھی گزارا۔ جہاں ہمارے خاندان کا سمر ہاؤس تھا۔ تو ۱۹۵۰ء میں امریکہ آنے کے لیے مصر چھوڑنے تک میں نو اسکولوں میں تعلیم حاصل کر چکا تھا میں ایک نوآبادیاتی انگریزی پبلک اسکول میں بھی تعلیم حاصل کر چکا ہوں جہاں مجھے پوری شدت سے دوبارہ نہ آنے کے لیے منع کر دیا گیا تھا کیوں کہ میں فساد تھا۔ پھر جب میں پندرہ سال کا ہوا تو امریکہ آ گیا۔ چند برس ایک بورڈنگ اسکول میں رہا اور پھر پرنسٹن چلا گیا۔ میرا خاندان مشرق وسطیٰ میں ہی رہا۔ موسم گرما میں وہاں میں جاتا رہتا۔ میرے خاندان کا کوئی اور فرد امریکہ میں نہیں رہتا۔

اس طرح میری زندگی کا پس منظر بڑا بے ترتیب بھی ہے اور انوکھا بھی اور اس کا مجھے ہمیشہ احساس رہتا ہے فلسطینی ہونے کے باوجود ہم اینگلیکان چرچ کے پیرو تھے گویا کہ ہم اسلامی اکثریتی ماحول میں عیسائی اقلیت کے

اندر اقلیت کی حیثیت رکھتے تھے۔ پھر اس ملک میں میرے والد کے گذشتہ قیام کی وجہ سے جو ۱۹۱۱ء میں نو سال کے لیے امریکہ آئے تھے ہمیں امریکہ پہنچنے کا مستقل راستہ مل گیا اور مذہبی اور ثقافتی اسباب سے انگلینڈ جانے کی بھی ہول مل گئی۔ اس طرح انگلینڈ اور امریکہ میرے متبادل مستقر بن گئے اور انگریزی وہ زبان تھی جو میں عربی کے ساتھ ساتھ بچپن سے ہی بولتا تھا۔ اجنبی پن اور ماہ و سال گزرنے کے ساتھ واپسی کے مقام کی معدومیت کے احساس سے پیدا ہونے والی بے قاعدگیاں میرے ساتھ لگی رہی ہیں بعض واضح اسباب کی بنا پر میں فلسطین واپس نہ جاسکا۔ یہ اسباب زیادہ تر سیاسی نوعیت کے ہیں۔ نہ میں مصر جاسکتا تھا جہاں میں پلا بڑھا اور نہ ہی لبنان جاسکتا ہوں جہاں میری والدہ رہتی ہیں اور جو میری بڑی کا وطن ہے۔ میری گذشتہ زندگی نقل مکانی اور ترک وطن کا ایسا سلسلہ ہے جس سے پیدا ہونے والا خلا کبھی پُر نہیں ہو سکتا۔ ثقافتوں کے درمیان رہنے کا احساس میرے اندر پوری شدت سے موجود ہے بلکہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ میری پوری زندگی میں رواں یہ واحد قوی ترین دھارا ہے۔ یہ احساس ہے اس حقیقت کا کہ میں ہمیشہ اشیاء سے وابستہ بھی ہوں اور ان سے الگ تھلک بھی اور زیادہ عرصے تک واقف کسی شے کا بھی ہو کر نہیں رہتا۔

میں نے ادب کا مطالعہ کیا کیونکہ اس مجھے ہمیشہ دلچسپی رہی ہے اور چونکہ مجھے ایسا لگا کہ ادب کے قرب و جوار میں پائے جانے والے دیگر ضابطے مثلاً فلسفہ، موسیقی، تاریخ، سیاسیات اور سماجیات آدمی کو دیگر کئی انسانی سرگرمیوں میں دلچسپی لینے کے قابل بناتی ہیں۔ یہ زندگی میرے لیے بہت اچھی رہی ہے اور ایک ثنائی کے لیے بھی اس پر مجھے افسوس نہیں ہوا۔ دوسرا راستہ میرے سامنے تجارت کا تھا جو ہمیشہ کھلا رہا چونکہ یہ میرے آباء کا پیشہ بنے لیکن میں نے مشرقی وسطیٰ کی تجارت کے سماجی اور سیاسی پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے اسے

کبھی حقیقی متبادل نہیں سمجھا کیونکہ یہ تجارت حکراں طبقے کے ہاتھ میں ہے جس سے میں کم و بیش کنارہ کش ہو چکا ہوں۔

مالونہ نزیکی: فلسطینی قومی کونسل کے رکن کی حیثیت سے آپ کی کیا ذمے داریاں ہیں؟
سعید: یہ رکنیت محض علامتی ہے۔ ۱۹۷۷ء میں میرا انتخاب کونسل نے خود ہی ایک آزاد ممبر کی حیثیت سے کیا تھا۔ میرا کسی سرکاری گروہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ۱۹۷۷ء میں قاہرہ میں منعقد ایک میٹنگ میں میں شریک ہوا تھا جہاں چار روز قیام تھا۔ ۱۹۸۴ء میں عمان کی میٹنگ تک کے درمیانی عرصے میں کسی میٹنگ میں نہیں گیا۔ یہی وہ میٹنگ تھی جس نے تحریک فلسطین کے اندرونی اختلافات کا خاتمہ کیا۔ میں دو روز تک وہاں محض کورم پورا کرنے کی غرض سے کرا رہا۔ میں ہر اعتبار سے ایک غیر فعال رکن ہوں۔

مالونہ نزیکی: آپ نے ابھی در بدری کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اگر فلسطینی عوام کو کبھی آزادی اور ارض وطن کے حصول کے مقصد میں کامیابی مل گئی تو آپ امریکہ میں ہی رہنا چاہیں گے یا فلسطین واپس جائیں گے۔

سعید: میں نے اس پر بہت سوچا ہے اور میرا خیال تھا کہ میں فلسطین جانے کی کوشش کروں گا۔ دراصل فلسطین کے جس علاقے سے میرا تعلق ہے وہ یروشلم کا مغربی حصہ ہے جو ہمیشہ ۱۹۴۸ء سے پہلے کے اسرائیل کا حصہ رہا ہے اور اس شہر کا حصہ نہیں جہاں شاید میں آسانی واپس جاسکوں۔ واقعی میں سوچتا ہوں کہ جلا وطنی کا خیال اور احساس مجھ میں اتنا شدید ہے کہ اس طرح کی واپسی سے اسے سرد نہیں کیا جاسکے گا۔ مجھے کسی طرح یقین نہیں ہے کہ میں بنیادی طور پر منقسم فلسطین کا قائل ہوں۔ میں نے یہ سوچنا ترک کر دیا ہے کہ سیاسی مسائل کا حل کس علاقے کو چھوٹے سے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم کر کے ڈھونڈا جاسکتا ہے۔ نہ میں سیاسی اور جغرافیائی سطح پر تقسیم میں یقین رکھتا ہوں اور نہ ہی فکری اور روحانی سطح پر بلکہ معاشروں کو تقسیم کرنے کا تصور ہی اپنی جگہ غلط ہے۔ خالص پن کا کوئی تصور جو اس پر اصرار

کہ یہ یا وہ علاقہ بنیادی طور پر فلسطینی یا اسرائیلی سرزمین ہے میرے نزدیک یکسر غیر معتبر خیال ہے۔ میں حق خود ارادیت کا ضرور قائل ہوں تاہم اسی میں شرکت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔

لونا ندی: کچھ آن پبلیٹائن کے مطالعے کے دوران ایک بات میں نے یہ محسوس کی ہے کہ آپ نے ایک جرات مندانہ موقف اختیار کیا ہے۔ اس پوری بحث میں آپ اُن چند مبصرین میں سے ہیں جن کا انداز آج بھی اس سختی پر ہے کہ فلسطینیوں اور یہودیوں دونوں کی تقدیریں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور آپ نے صہیونیت کی فلسطینی تعبیر سے بھی اتفاق نہیں کیا ہے۔ اس موقف کے حقیقی طور پر کیا نتائج سامنے آئے ہیں۔

عید: اس وقت کوئی امید افزا نتائج تو نظر نہیں آرہے ہیں علاوہ مشتعل تصادم کے۔ عرب اور فلسطینی صورت حال کے بارے میں بہت کچھ جانتا ہوں اور لاپارگی اور بے یقینی کا احساس وہاں بھی بہت گہرا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ عام آدمی دستبردار ہو گیا ہے۔ عوام میں بہت زیادہ غم و غصہ ہے لیکن جس مسئلے سے ہم گزر رہے ہیں وہ ہے قیادت کا فقدان اور اسی کے ساتھ لگا ہوا ہے بے جسامت اولیاتی بحران سارے حالات ہمارے مخالف ہیں 'امریکہ' روس و غیر عرب حکومتیں اور اسرائیل یہ سب کے سب مستقبل قریب میں کسی بامعنی فیصلے کے خلاف ہو جائیں گے۔

لیکن مستقبل بعید کے وسط میں دلچسپ بات یہ ہے کہ بہت سے فلسطینی اور اسرائیلی انہی خطوط پر سوچ رہے ہیں خصوصاً اُس انداز سے جس کا ذکر میں نے کیا۔ یعنی کہ وہ تقسیم کے خیال سے متفق نہیں اس کے بجائے وہ ایک یہودی / فلسطینی ریاست کے قیام کے حامی ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس طرز فکر کی بڑی وجہ کاہان جیسے لوگ ہیں جنہوں نے اس مسئلے کو اٹھایا ہے اور کہتا ہے کہ ایک جمہوری صہیونی حکومت قائم نہیں ہو سکتی۔ یہ بڑی سردہری کی بات ہے اور عوام اس سے نباہ نہیں کر پائیں گے۔ مجھے یروشلم کے سابق ڈپٹی میئر میردن نیونٹی کی ایک تحریر

بہت دل چسپ لگی۔ جنھوں نے میرے ہی جیسا نتیجہ اخذ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم واقعی علیحدہ عوام کی بات نہیں کر سکتے کہوں کہ ہماری زندگیاں کئی اعتبار سے ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور خصوصاً اس وقت جب ایک گروہ کا دوسرے گروہ پر غلبہ ہے۔ لیکن ایک علیحدہ اور متماثر معاشرہ 'انعام' خیریت پسندی اور عظیم سماجی تجربے کی راہ میں مانع ہوگا۔

مستقبل دراصل یہاں ہے یعنی وقت کے شانہ بشانہ ایسے معاشرے کے ارتقاء کے تصور میں جن کی بنیاد حقیقی باہم مربوط تجربات پر رکھی گئی ہو نہ کہ دوسرے شخص پر دروازہ بند کرنے والے جوابوں اور نیم حقائق پر۔

فوجی انداز فکر کا اصول جو صہیونی قوم پرستی اور عرب قوم پرستی دونوں کے احیاء میں بہت قوی رہا ہے آئندہ وقتوں میں اپنا اثر دکھانے والا ہے اور اگر یہ ہر چیز کو برباد نہیں کر دیتا تو پھر یا تو پوری طرح ختم ہو جائے گا یا بے اثر ہو کر رہ جائے گا۔ جب تک یہ پوری طرح واضح ہو جائے کہ فوجی ذرائع دیوالیہ ہو چکے ہیں جیسا کہ یمنوں کے نزدیک لبنانی تجربے سے اسرائیلیوں، لبنانیوں اور فلسطینیوں پر انکشاف ہوا ہے، لوگوں کی زندگیوں میں یہ خونخوار غوطے لگانے ہوں گے۔

الونہ نزی: فلسطینی ہوتے ہوئے آپ کی انقلابیت کسی نہ کسی طور پر امریکہ میں یحیثیت ادبی نقاد کے کام کرنے میں مزاحمت بنی ہوگی۔ اس کے دو اسباب سردست میرے ذہن میں ہیں۔ اول یہ کہ نہ صرف صہیونی پروپیگنڈے بلکہ دیگر باتوں کے ہمراہ صہیونی پروپیگنڈے کے نتیجے میں فلسطینی عوام کے ذہن میں اور دہشت گرد کے درمیان مصنوعی قربت پیدا کی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ زیادہ تر افراد جن سے آپ کا واسطہ پڑتا ہے اور جن میں جیوفری ہارٹ مین اور ہیرولڈ بلوم شامل ہیں صہیونی ہیں۔ اور اس مسئلے پر جو بھی احساسات ہوں تشدد کا رخ اختیار کر لیتے ہیں اور ان میں ذاتی اور جذباتی عنصر شامل ہو جاتا ہے۔ کیا اس بات سے

ایک ادبی نقاد کی حیثیت سے آپ کی زندگی کو دشوار بنایا ہے۔

سعید : یہ کہا جاسکتا ہے کہ بحیثیت ناقد میری زندگی اس سے برائے نام متاثر ہوئی ہے۔ اگر دو قوموں کے درمیان خوں آشام جنگ کے وسیع تناظر میں دیکھا جائے تو میں جن تجربات سے گزرا ہوں ان کی دشواریاں نسبتاً بہت ہلکی ہیں۔ ظاہر ہے کہ عناد یا خون کے جذبے کے ساتھ جب ہم کسی کی شخصیت پر نظر ڈالتے ہیں تو بہت سے پہلو اٹھل ہو جاتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ ۱۹۸۲ء کے موسم گرما میں جب میں اور ہیروڈ اسکول آف کٹرسمز میں ایک ساتھ تھے۔ تو مجھے تھوڑی سی تکلیف پہنچی تھی۔ میرا پورا خاندان اور میری بیوی کا خاندان دونوں کا بیروت میں محاصرہ کیا جا رہا تھا اور ہمدردی کا ایک لفظ بھی نہیں کہا گیا۔ ظاہر ہے کہ میں کچھ کہہ نہیں سکتا تھا اور اُن کے منہ سے بھی ایک لفظ نہ نکلا۔ اس طرح کی باتوں سے انسان کو ذاتی سطح پر تکلیف تو ہوتی ہے۔ بالکل یہی معاملہ ٹرانگ کے ساتھ تھا جو بہت قریبی دوست اور حیرت ناک حد تک فرائح دل تھا۔ ہماری زندگیوں کے بعض پہلوؤں پر پردہ ڈال دیا اور ان پر کوئی گفتگو نہیں ہوئی۔ اس طرح آپ کو ہمیشہ محسوس ہوگا کہ کوئی بات ایسی ہے جو چھوٹی جا رہی ہے۔

زیادہ عوامی سطح پر فلسطینی اور ادبی نقاد ہونے کا خیال بعض افراد کے نزدیک اعتبارِ ضدین ہے۔ دوسروں کی نظر میں میں سمجھتا ہوں کہ ایک ایسے شخص کو دیکھنا بذاتِ خود ایک انوکھا اور پر لطف تجربہ ہے جو دہشت گرد ہوتے ہوئے مہذب انداز میں زندگی گزار رہا ہو۔ اُس کی ایک مؤثر مثال میں آپ کو دیتا ہوں۔ ایک یہودی نفسیاتی معالج نے جن سے مجھے کسی سیاسی میننگ میں ملنے کا اتفاق ہوا، نیویارک آئی تھیں میرے گھر آنے کا اشتیاق ظاہر کیا۔ سب سے ایک گھنٹے کی مسافت طے کر کے وہ آئی تھیں اور پانچ منٹ سے زیادہ نہ ٹھہری ہوں گی کہ بولیں مجھے واپس جانا ہے، ایک اور میننگ میں شریک ہونا ہے۔ میں نے عجب سے پوچھا آپ آئی کس لیے تھیں۔ اُن کا جواب

تھا "میں صرف یہ دیکھنا چاہتی تھی کہ آپ کس طرح رہتے ہیں۔" انھیں یہ دیکھنے میں دلچسپی تھی کہ ایک فلسطینی کو نیویارک جیسے شہر میں رہتے ہوئے کیسا لگتا ہوگا جو ان کے لیے عجیب و غریب مظاہرہ تھا۔ انھیں اس حقیقت میں دلچسپی تھی کہ کیا میں پایلو جیتا اور اسی طرح کے دیگر کام کرتا ہوں۔

اس کا بدترین پہلو یہ ہے کہ آپ اچھی طرح جانتے ہیں کہ لوگ اُن تصورات کی وجہ سے آپ پر حملہ آور ہوتے ہیں جو مہینہ کی ماہیت سے متعلق اُن کے خیالات سے نکراتے ہیں۔ سنگین ترین قسم ظریفی یہ ہے کہ مجھے انتہیادارک اور نیوری بلیک جگہ نازی قسم کے لوگوں میں شمار کرتے ہیں جو کہ بڑا بھونڈا مذاق ہے۔

سالونازکی: جو کچھ الگس اودہ (Odeh) کے ساتھ پیش آیا اُس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امریکہ میں اس مقصد پر گفتگو کرنا کتنا خطرناک ہو سکتا ہے۔

سعید: مجھے جان سے مار ڈالنے کی دھمکیاں ملتی رہی ہیں۔ میرے دفتر پر چھاپے پڑے ہیں، لوگوں نے میرے گھر میں گھسنے کی کوشش کی ہے۔ یہ ساری باتیں یہاں بھی ہوئیں۔ بلکہ جس دنیا میں ہم رہتے ہیں یعنی غیر سیاسی اور ادبی دنیا میں بھی یہ سب ہو رہا ہے۔ امریکن جیوش کمیٹی نے میری کتاب دی ورلڈ وی ٹی ٹیٹس اینڈ دی کرناک کارپوریو کیا جس میں لفظ سیکولر کا تجزیہ یا سرعفات کی سیکولر ڈیموکریٹک اسٹیٹ کے مفہوم میں کیا گیا جس کا مطلب اُن مبصرین کے نزدیک یہودی کے لیے موت تھا۔ اس لیے سعید کو دہشت گرد اور نہ جانے کیا کیا گردانا گیا۔

سالونازکی: مجھے یاد ہے کہ جب میں نے گزشتہ سال آپ کو Frye اور ویرا سے لیے گئے انٹرویو دکھائے تو آپ نے کہا تھا اگر اُن کا مسئلہ دنیا میں لگے رہ کر ہمیشہ یہ دیکھنے کی خواہش ہے کہ ہر جگہ پہلے سے اُن کے خیالات پہنچے ہوئے ہوں تو میرا مسئلہ یہ ہے کہ میری سیاسی حیثیت کی منجھوڑ تصویر میرا استقبال کرنے کو موجود رہتی ہے سعید: عموماً یہ بڑی پریشان کن صورت حال ہوتی ہے۔ جب میں کہیں پکڑ دینے جاتا ہوں

تو سامعین کی ایک بڑی تعداد سے سامنا ہوتا ہے اور ہمیشہ حفاظتی مسئلہ کھڑا ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر میں کسی ادبی یا منظر ہر غیر سیاسی موضوع پر بول رہا ہوں تو بھی تشدد کا اندیشہ رہتا ہے کہ سامعین میں کب کوئی چیز پھینک مارے یا گولی چلا دے۔

یہ ایک مسئلہ۔ اور اسے آپ انفرادی معاملہ نہیں بنا سکتے۔ میں اکثر ریڈیو اور ٹی وی پر آتا ہوں اور اس دنیا میں معروف ہوں جہاں کوئی شخص اپنی ذاتی زندگی کی پردہ داری اور خیالات پر قادر نہیں رہتا۔ یہاں آپ کا واسطہ ایک پورے ادارے سے پڑتا ہے جو ہمدردانہ یا بے نیازانہ نقطہ نظر سے فرضی خیالات کو آپ سے منسوب کر کے ان کا تجزیہ بھی کر چکتا ہے۔ ایسی مایوسی کے عالم میں خود کو سنبھالنا جہاد سے کم نہیں کیونکہ سامعین سے تبادلہ خیال جیسی کسی صورت حال کا آغاز بہت مشکل ہوتا ہے۔ آپ کا مخاطب عرب سامعین سے ہو یا امریکی سامعین سے یہ بات ۱۰۰ سال پر صادق آتی ہے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اگر کوئی اسرائیلیوں سے گفتگو کرے، یا ہودیوں یا یہاں تک کہ یورپی یہودیوں کے برعکس اسے ایک طاحنی خوش گواری کا احساس ہوگا۔ یہ گفتگو اسرائیلی یہودیوں کے ساتھ اس بنا پر دلچسپ ثابت ہوگی کیونکہ دونوں کے درمیان ایک مشترک تجربہ ہے۔ اگرچہ یہ تجربہ حریفانہ نوعیت کا ہے۔ تاہم یہ ایسا موضوع ہے جس پر گفتگو اور غور و خوض ممکن ہے۔

سب سے زیادہ دلچسپ بات خالصتاً سیاسی نقطہ نظر اور فلسفیانہ اور تہذیبیاتی نقطہ نظر سے بھی لوگوں کو ان امور پر مصروف گفتگو دیکھنا ہے جو غیر سیاسی نوعیت کے ہیں اور مسئلہ فلسطین میں خیل ہیں۔ یقیناً اس ملک میں یہی حال ہے کہ ایک خاتون قسم کے منکروں کے لیے خود ارادیت، انسانی حقوق اور دیگر ترسام سوالات میں مصلحتاً بھی اسرائیل کی قسمت کی نیکروں کے ساتھ ساتھ ترمیم ہوتی رہتی ہے۔ یہ کام خاصاً پر لطف ہے اور ایک بہت بڑی چیز ہے جس سے میں بھی

بچنے میں کامیاب نہیں ہوں۔ اس طرح کے معاملات میں ایک مستقل موقوف پر قائم رہنا ہے یعنی اصولوں کے سوال پر اور انھیں سامعین کو خوش کرنے اور ان کی توقعات پر پورا اترنے کے مقصد سے مسخ نہ کرنے کے اصول پر۔ غرض کہ اگر آپ کو کسی نوع کے مذہبی جنوں کی مخالفت کرنی ہے تو اس کے دائرے میں نہ صرف مسیحی بنیاد پرستی یا یہودی بنیاد پرستی بلکہ اسلامی بنیاد پرستی کو بھی شامل کرنا ہوگا۔ اپنے واضح مخالفانہ خیالات کے باوجود میں اسلام کا بڑا حامی سمجھا جاتا ہوں جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ میں واقعتاً لاد مذہب ہوں۔

لاد مذہبی: ایک سوال کو ریڈ پر آپ کی ابتدائی تحریر کے بارے میں کرنا چاہوں گا۔ کیا آپ کے نو استعماریت کے تجربے کو ایک ایسے ادیب کے مطالعے پر آمادہ کرنے میں کوئی دخل ہے جس کی زندگی اور کمالات کا استعماریت کے مجموعی سوال سے گہرا ربط ہو۔

مید: ایسا یقیناً ہے۔ نوعی میں کو ریڈ کے مطالعے کے دوران مجھے معلوم ہوا کہ میں اپنی کہانی تو نہیں ایک ایسی کہانی پڑھ رہا ہوں جس میں میری زندگی کے محضوں کو فلسفاتی انداز میں جڑا گیا ہے۔ یہ چیز ہمیشہ مجھے اس کی طرف کھینچتی رہی۔ میرا خیال ہے کہ وہ ایک افسانہ نگار ہی نہیں ہے بلکہ تمثیل نگار بھی ہے۔ وہ ایک خاص بصیرت کا حامل ہے جس میں میرے برابر پڑھنے میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اب اسے پڑھنا میرے لیے ناقابل برداشت ہو گیا ہے۔

لاد مذہبی: کیا کوئچن آف پلیٹائن اور کورنگ اسلام جیسی تصانیف ایک ایسی کوشش کی ترجمان ہیں جو آپ کے ذہن میں مخصوص تر ادبی اور ادبی تنقیدی کاوشوں سے الگ حیثیت رکھتی ہے۔

مید: ایسا کم سے کم ہے۔ ایک وقت تھا جب میں کوئچن آف پلیٹائن اور کورنگ اسلام جیسی چیزیں لکھتا تھا اور میری نظر ان قارئین پر رہتی تھی جنہیں ادبی معاملات سے کوئی علاقہ نہیں تھا۔ لیکن میں جانتا ہوں کہ اگر آپ نے یہ تحریریں پڑھی ہیں تو ایسے ادبی متون 'ادبی ٹیکسٹوں اور تعلیم کے پہلوؤں سے بحث کرتا ہوں جن سے

میں نے اس بارے میں بہت کچھ سیکھا ہے کہ خیالات کی منتقلی اُن کی تریسی اور تشکیل کس طرح ہوتی ہے اور انھیں دستوری حیثیت کیسے دی جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابھی پانچ سال پہلے تک میں شیخ و فریبی زندگی گزار رہا تھا اور میں نے خود کو انگریزی ادب کے مطالعے کی حدود میں اس حد تک محصور کر لیا تھا کہ انگریزی ناول یا اٹھارویں صدی کے ادب پر مشتمل نصاب کی تدریس نمول بن گئی تھی اس طرح کہ اس کا میرے ذہنی سرکاروں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ پچھلے تین چار برسوں میں میں نے ایسے نصاب اور طریقے نکالے ہیں جن میں صریحاً کوئی سیاسی بات بھی نہیں ہے۔ تقابلی ادب میں میری دلچسپی نے مجھے اپنے اصل سرکار سے قریب تر امور سے بحث کرنے کے قابل بنایا ہے۔ مثال کے طور پر دانش ور کا مسئلہ، ثقافت اور استعماریت کا رشتہ اور تاریخ، سماج اور ادب کا باہم ارتباط۔ اس اعتبار سے میں اب بہت بہتر محسوس کرتا اور یہ سمجھتا ہوں کہ جو کچھ کر رہا ہوں اُس میں زیادہ استحکام ہے۔

سوالو نمونہ: لیکن کورنگ اسلام سے آپ کا وہ پہلو سامنے آتا ہے جو چامسکی سے متاثر ہے۔ کیا آپ چامسکی کی تصنیف سے اس کے تعلق پر روشنی ڈالیں گے؟

سعید: میں چامسکی کو بیس سال سے جانتا ہوں۔ میں اُن کا درجہ پرستار ہوں۔ ہم دونوں کے درمیان کئی معاملات میں اختلاف بھی ہے لیکن میرا خیال ہے کہ اُن جیسی ذہنی وابستگی، ناقابلِ تسخیر و کاوت کسی طرح کے فلسفیانہ، ریاضیاتی اور صحافیانہ پیشہ وری یا پروفیشنلزم سے زیر نہ ہونے کی صلاحیت نے واقعی مجھے اور بہت سے لوگوں کو پیشہ ورانہ رکاوٹوں کے آگے ہمت نہ ہارنے کا حوصلہ بخشا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ بلند اخلاق انسان ہیں۔ کئی اعتبار سے وہ ایک ایسے آدمی ہیں جن کی خصوصاً اُن مسائل پر بولنے کی جرات اور آمادگی جو انھیں ایک امریکی شہری اور ایک یہودی کی حیثیت سے براہِ راست متاثر کرتے ہوں میرے نزدیک بہت اہمیت رکھتی ہے۔

ہمارے درمیان بے شک اختلافات ہیں لیکن وہ اتنے دلچسپ یا اہم نہیں ہیں۔ ان اختلافات کا تعلق بنیادی طور پر عوام کے کسی طبقے یا مقصد خاص نوعیت کے رشتے کی ضرورت سے ہے۔ چامسکی ہمیشہ سے الگ تھلگ رہ کر کام کرنے والے انسان ہیں۔ وہ مظلوم انسانوں سے ہمدردی کے جذبے کے تحت لکھتے ہیں۔ لیکن کچھ اُن کی گوناگوں دلچسپیوں اور اپنے وقت کے تقاضوں کی وجہ سے کسی گروہ یا فریق کے افراد کی جاری سیاسی سرگرمیوں میں اُن کی براہ راست شرکت میرے سروکاروں سے مختلف ہے۔ دوسرا اور غالباً اہم ترین فرق یہ ہے کہ جو کچھ وہ کرتے ہیں اُسے نظریے کی شکل دینے میں دلچسپی نہیں رکھتے لیکن میں واقعی دلچسپی رکھتا ہوں۔

سالونزکی: اس اعتبار سے نوکو اور چامسکی آپ کے ذہن و عمل کی دو سے دو قطبوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔

سعید: مجبوری طور پر میں اس سے متفق ہوں۔ میرا آخری تجزیہ یہ کہتا ہے کہ دونوں میں سے ہمیں کسی ایک کا انتخاب کرنا ہے لیکن میں نے محسوس ہمیشہ یہی کیا ہے کہ درحقیقت دونوں کو یکجا کیا جاسکتا ہے۔ اور آخر کار میں یہی سوچتا ہوں کہ چامسکی کی حیثیت زیادہ قابلِ احترام و ستائش ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اُن کی حیثیت سب سے زیادہ قابلِ رشک حیثیت نہیں ہے۔ یقیناً نوکو کے مقابلے میں اس حیثیت میں کلیتہً کم ہے۔ اپنی زندگی کے آخری دنوں میں شاید کسی طرح کی براہ راست سیاسی مداخلت میں نوکو کی دلچسپی باقی نہیں رہتی تھی۔

سالونزکی: آپ کی پہلی کتاب جس نے ذہنوں پر کوئی اثر چھوڑا ہو Beginnings تھی۔ آج اگر کوئی اس کا مطالعہ کرے اور فوراً ہی اور میں کی ورق گردانی کرے تو ایسا لگتا ہے کہ اول الذکر میں آپ نے اپنی آواز کو اس طرح نہیں پایا ہے جیسے کہ اور میں میں جہاں اس میں زیادہ قوت زیادہ انفرادیت اور زیادہ نظریاتی استحکام آجاتا ہے۔

سعید: اصل میں یہ خیال ہے کہ (Beginnings) میں نظریاتی پختگی زیادہ ہے۔ پھر اس پر کہیں اور سے آئی ہوئی آواز کا گمان ہو سکتا ہے۔ میں نے ضروری سمجھ مختلف اصناف نقادوں، آوازوں کو بروئے کار لایا جائے۔ میں شروع سے مختلف آوازوں کو ملا جلا کر لکھنا اور گانا پسند کرتا رہا ہوں۔ میرا خیال ہے پوری کتاب میں ایک ربط ہے اور اس کی توجہ اور ٹیکلزم کی طرح اخراج اسراریت موضوع پر مرکوز نہیں ہے۔ اور ٹیکلزم ایک مفہوم میں بڑی منصوبہ بند قسم تصنیف ہے لیکن دوسرے پہلو سے اس میں تعبیر کی بے پناہ آزادی تھی۔ اس موضوع بہت بڑا تھا اور اسی لیے یہ توقع تھی اس کا اثر بھی وسیع ہو گا لیا Beginnings ایسی کتاب تھی جس سے اب بھی میں قربت محسوس کرتا ہوں اس میں ایسی بہت سی باتیں ہیں جن کا محفل حل میں نے نہیں پیش کیا ہے۔

سالونز کی: Beginnings کی ابتدا میں آپ نے ایک سوال وضع کیا ہے اور وہ یہ ہے: کیا کسی ادبی مطالعے کی استثنائی ابتدا ہوتی ہے یعنی خاص طور پر موزوں اہم ابتدا جو کسی تاریخی، نفسیاتی اور ثقافتی آغاز سے مختلف ہو؟ (ص ۶)۔ کیا کہنا بجا ہو گا کہ آپ کی بعد کی تصانیف، خصوصاً اور ٹیکلزم، نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا ہے۔

سعید: شاید یہ درست ہی ہے۔ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جینگز سے اور ٹیکلزم تک کی تبد ادبی نقطہ نظر کی نہیں بلکہ متنی نقطہ نظر کی تبدیلی زیادہ ہے۔ اور ٹیکلزم میں میں "حد اور وسعت سے متاثر تھا جہاں لوگ محض کوئی چیز پڑھ کر اس کی جستجو کر سکتے ہیں اور اسی کو میں متنی رجحان کا نام دیتا ہوں جس کا تعلق جینگز میں میرے ذہن کردہ سوال سے ہے۔ اب میں اپنے ذہن کو ذرا بدل رہا ہوں۔ میں ادھ کئی سال سے بڑی سنجیدگی اور سادگی سے محسوس کرتا رہا ہوں کہ فرض کیجئے کہ سما علوم اور تاریخ کے ضابطوں سے تعلق رکھنے والی ایک خاص زمرے کی تحریر یا میں حد درجہ بد اعتقادی اور بدحواسی پائی جاتی ہے پھر بھی لکھنے کے شغل میں

فرحت بخش اور دلچسپ عنصر ضرور ہے۔ ادبی وقار، اگر آپ اس عنصر کو یہ نام دینا چاہیں، یکسر مختلف چیز ہے۔ مجھے پورا یقین ہے کہ یہ وقار سماجی علوم کے موضوعات پر قلم اٹھا کر مل سکتا ہے۔ اور بے شک اور نیکزم میں میں نے دیکھا کہ جب میسگونن جیسے افراد نہ صرف عظیم دانشور بلکہ عظیم ادیب بھی تھے اس سے ایک خاص فرق آیا اگرچہ اُن کے رجحانات مکمل طور پر الگ تھے۔ تحریر کی ادبی اور دیگر اصناف کے درمیان تعلق پر میں زیادہ متدل نقطہ نظر کی طعن آ رہا ہوں۔

سالونازکی، ایک بات جو بگنگر میں ہے اور آگے قوی تر اور تعجب خیز ہو جاتی ہے وہ ہے آپ پر ویجو کا اثر۔ تمام لوگوں میں سے ویجو کی گرفت اتنی سخت آپ پر کیسے ہو گئی۔

سعید: جب میں نے گریجویٹ سطح کے طالب علم کی حیثیت سے نیو سائنس کا مطالعہ کیا تو اس میں سب سے گہرا اثر میں نے لیا تھا، اُس کے آغاز میں کہنے پونے منظر سے جس میں ایک وحشی اور ایک مذہب آدمی کو دکھایا گیا ہے اور پھر دیوہی۔ طوفان کے فوراً بعد کا زمانہ ہے لوگ زمین کے سینے پر چاروں طرف گھوم پھر رہے ہیں اور بتدریج خود کو کچھ خون سے اور کچھ دانائی کے تحت مضبوط کر رہے ہیں۔ اس قسم کی خود ساختگی نے مجھے واقعی اصلاً طاقتور اور دلچسپ تاریخی بصیرتوں کی بنیاد ہونے کا احساس دلایا۔ (واضح طور پر یہ بصیرت آپ کو مارکس اور ابن خلدون کے یہاں ملے گی) وہ طریقہ جس کے تحت کوئی انسانی گروہ ایک ذہن میں ڈھلتا ہے اور پھر سماج کی فکری اختیار کرتا ہے۔ یہ حد درجہ ناگزیر اور طاقتور ہے۔ اور وہ ایسے متون کا استعمال کرتا ہے جس پر ادبی انداز میں آرائشی یا فلسفیانہ متن کی حیثیت سے بحث ہو چکی ہے تاکہ ترقی اور تعلیم کی اس غیر معمولی بصیرت سے آگاہی پیدا کی جائے۔ یہ بات مجھے بے حد پُر زور اور شاعرانہ لگی۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ ہمیشہ تخلیق کائنات جیسے مذہبی تصورات سے چکے رو کر سارے کام کرتا ہے۔ اُس کی کاٹھی مخالف، عقلیت مخالف اور کھٹھارک

مخالف خصوصیات ناقابل یقین طور پر طاقتور ہیں۔ میں نے اُسے بار بار پڑھا ہے اور ہر بار اُسے زیادہ پُر تفریح اور پُر از معلومات پایا ہے۔

سالونازکی: ایک بات جو جینگز کے سلسلے میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ غیر یہودی حسب نسب اور مذہبی بنیادوں کے درمیان تضاد ہے۔ یہ سوال امریکن جیوش سوسائٹی کی طرف سے وضع کردہ سوال سے ہی مماثل ہے لیکن کیا اس تضاد کی بازگشت کا کوئی تعلق آپ کے نزدیک اس حقیقت سے تھا کہ اسرائیل شاید منفرد طور پر مذہبی بنیادوں پر قائم کردہ معاشرہ ہے۔

سعید: میں نہیں سمجھتا کہ اسرائیل اس زاویے سے کوئی انفرادیت رکھتا ہے۔ یہ نہ بھولیں کہ جس دنیا میں میری پرواخت ہوئی وہ ایسی دنیا تھی جہاں مفتاحی نسل مذاہب کی ڈھالی ہوئی تھی۔ اور یہی بات یقیناً اسلام کے بارے میں بھی بجا طور پر کہی جاسکتی ہے بلکہ اس کا اطلاق مسیحیت اور یہودیت پر بھی ہوتا ہے۔ ان سب کا آپس میں ایک رشتہ ہے اور سب موید ہیں اور میسگون کے الفاظ میں تیزوں کا سرچشمہ غیر برہمنی (Abrahamic) وعدہ و ميثاق ہے۔ یہ امتیاز میں نے جینگز میں برتا ہے اور جب اسی کو دیکھو حدودہ نوثر انداز میں برتا ہے تو وہ مجھے پوری طرح حق بجانب نظر آتا ہے۔ اگر کسی طرح کی تاریخ پیش کرنا وہاں مقصود ہے تو اُسے ان بنیادوں سے دور ہی رکھنا ہوگا۔ دیکھو بھی (Lucretius) کی طرح ہے جو De Rerum Natura کی پہلی

کتاب میں کہتا ہے کہ سنگین ترین بُرائیاں مذہب کی ترغیبات سے جنم لیتی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ بات پوری طرح درست ہے اور میں ہر ممکن حد تک اسے یاد رکھنے کی کوشش کر رہا تھا لیکن جیسا کہ میں نے کہا کہ اسے میں محض اسرائیل تک محدود نہیں رکھوں گا۔ میری زندگی کے پس منظر پر خصوصاً ماں کے خاندان کی طرف سے لبنانی واپس ہونے والوں کے عیسائیوں کا گہرا اثر ہے جن کے ذہن پر کاہن کی طرح ہی خون سوار رہتا ہے۔ میرے نزدیک یہ بالکل بیکار سی بات ہے اور

اسی لیے میں نے اس ماحول سے نکلنے کی کوشش کی۔

دن نرکی: بگننگر سے لے کر اورینٹلزم کے درمیان عبوری دور کے ایک بڑے حصے پر دوسری کتاب میں نوکو کا قوی اثر ہے۔ کیا آپ نوکو کو جانتے تھے؟

بید: واقعی میں نوکو کو نہیں جانتا تھا۔ اورینٹلزم لکھ لینے کے بعد ہی میں نے انھیں جانا۔ کچھ دنوں تک ہم دونوں کے درمیان مراسلت رہی تھی۔ نوکو کی جس بات نے مجھے متاثر کیا وہ اُن کا طریق کار ہے۔ مجھے ایسا لگا کہ نوکو اور چامسکی کی طرح، اگرچہ واقعتاً اُن دونوں سے اپنا موازنہ مجھے متعود نہیں، میں نے بہت سی معلومات اور علم کا ذخیرہ کر لیا ہے اور یہ کہ میں بھی انھیں بروئے کار لانے کے طریقوں میں دلچسپی رکھتا تھا۔ میرا خیال ہے کہ دونوں ہی علم کا مشترک اسٹائیجی شعور رکھتے ہیں۔ میری مراد زمانی شعور کے مقابل حربی اور جغرافیائی شعور سے ہے جو ہیکلی اور زڈنٹسکیلی زاویہ فکر کا امتیازی وصف ہے۔ نوکو اور چامسکی کے نقطہ نظر میں مکافی یا جغرافیائی عنصر زیادہ ہے اور اس ضمن میں بھی شاید Gramsci دونوں کے شائشی کی حیثیت سے حد درجہ اہمیت رکھتا ہے۔ میں یہی کام پر بلاغت انداز میں کرنے اور اس موضوع پر بیس سال کے مطالعے کے دوران بتی شدہ علم کو منظم کرنے کا کوئی موثر طریقہ تلاش کر رہا تھا۔ اس اعتبار سے نوکو آگے آئے۔ لیکن میں پہلے ہی نوکو کی تعینیت پسندی کے مسئلے سے آگاہ تھا۔ اُن کا اسپنوزا جیسا اندازِ فکر جہاں پر شے ہمیشہ کسی دوسرے منظر میں منغم ہو کر ایک ثقافت کا حصہ بن جاتی ہے۔ آپ یہ بات پہلے Discipline and Punish کے اختتام میں دیکھ سکتے ہیں۔ نظریاتی اعتبار سے اورینٹلزم ذرا بے ربط ہے اور میں نے اُس کا تانا بانا کچھ ایسا ہی تیار کیا تھا۔ میں نوکو کا رائیہ کار برتنا نہیں چاہتا تھا اور نہ ہی کسی اور کا طریقہ کار مبادا کہ جو کچھ میں سامنے لانا چاہتا ہوں اُس پر اُن کا غلبہ ہو جائے۔ ایک طرح کے خیر استبدادانہ علم کا تصور جس تک میں کتاب کے اختتام پر پہنچا ہوں دالستہ طور پر نوکو مخالف تھا۔

سالونہ نژکی: اس کتاب میں آپ کہتے ہیں کہ اورینٹلزم کا عنصر غیر سیاسی دانشوری کے امکان کو زیر بحث لاتا ہے۔ کیا اس کا اطلاق اسی قدر اس دانشوری پر بھی ہوتا ہے جو اپنے ہی ثقافتی دائرہ کار اور روایات تک محدود ہو اور جو اورینٹلزم کے برخلاف کسی دوسری ثقافت میں ذیل ہونے کی کوشش نہیں کرتی؟

سعید: یہ سوال یکسر نقل ماہیت کا ہے جو فرائی کا دیا ہوا تصور ہے جس کی رو سے ہر شے کسی دوسری شے کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ میرے خیال میں غالباً یہ بات درست ہے کہ ہمارا پورا علم کسی دوسری چیز کی بدلی ہوئی شکل ہے لیکن اس تبدیلی کے مدارج ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ علم کی مہلک ترین وہ شکل ہے جو ایک طرف نقل ماہیت کا عمل سب سے زیادہ انجام دے رہی ہے اور دوسری طرف اس سے پُر زور پلچے میں منکر بھی ہے۔ اس سے آپ کا واسطہ ان مسائل شروع ہوتا ہے اور ثقافتوں میں پڑے گا جو واضح طور پر استعماری نوعیت کی ہیں۔ یقیناً آپ اس کا مشاہدہ امریکہ اور انیسویں صدی کے انگلینڈ اور فرانس میں کر چکے ہیں۔ دوسری جانب یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس نقل ماہیت کی ہلکی شکلیں بھی ہیں جو کسی ثقافت یا نظام کے اندر داخلی طور پر رونما ہوتی ہیں۔ ان کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے کہ یہ ایک خوش گوار تاثر چھوڑتی ہیں اور نرم اور بے ضرر ہیں۔ اس مرحلے پر ہمارا سروکار اس نوع کے عمل سے نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے نوع کی نقل ماہیت کی وضاحت کے لیے میں ہمیشہ وباؤسائٹس کرتا ہوں۔

سالونہ نژکی: اورینٹلزم میں آپ کا کہنا ہے کہ علم اور آرٹ کے میدانوں کو سماجی اور ثقافتی حالات کی قیود میں رہنا ہوتا ہے۔ یہ قیود دنیاوی حالات اور تقاضوں اور اسکولوں، لائبریریوں اور حکومتوں جیسے مستحکم اثرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ آپ کہتے ہیں کہ عالمانہ اور تخیلی تحریریں کبھی آزاد نہیں ہوتیں لیکن اپنی تمثیل، مفروضات اور نیت و ارادے میں موجود ہوتی ہیں۔ آئیے واپس جاتے ہیں اس بارے میں آپ کی حالیہ نظر نگار کی طرف کہ آیا ادب انہماک کی حدود میں مخصوص دائرہ کار

کا حامل ہے کہ نہیں۔ کیا ادب لازماً محصور میدانِ علم ہے جبکہ اور ٹیٹلزم میں کہا گیا ہے؟

سعید: میں سمجھتا ہوں کہ اس کا جواب کوئی شخص اثبات میں ہی دے گا۔ کئی ہم عصر ادبی نقادوں کے ساتھ ملکر یہ ہے کہ انھوں نے کسی حد تک وی مان، بوم، فرائی اور دیگر لوگوں کے زیر اثر غیر ضروری طور پر کافی محنت محض اس وضاحت پر صرف کر دی ہے کہ خالصتاً ادبی نوعیت کی کون سی چیز ہوتی ہے۔ یہ کہنا تو ایسا ہی ہوا کہ کوئی چیز امریکی ہے جس کے برعکس یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلاں شے غیر امریکی ہے۔ یہ پورا میدان مجھے بڑی اکتاہٹ کا لگتا ہے۔ ادب اور علم کی کسی بھی دوسری صنف میں دلچسپی کا باعث اُس کے خالص پن سے زیادہ یہ پہلو ہوتا ہے کہ وہ کس حد تک دوسرے ضابطوں کو چھوڑ رہا ہے یا اُن سے اختلاط پذیر ہے۔ اس نقطہ نظر کی بنیاد محض میری مزاحی کیفیت پر ہے۔

یوں تو ہر وہ عمل جو انسان کرتا ہے وہ طبیسی اور مادی حالات کی قیود کے تابع ہوتا ہے۔ ایک بات جو مجھے ویکو کے یہاں ہمیشہ صاف طور پر دکھائی دی وہ یہ حقیقت تھی کہ جسم ہمیشہ ساتھ رہتا ہے۔ اگر آپ اُن بے شمار نقادوں کو پڑھیں جن سے آپ کی گفتگو ہوئی ہے تو جسم کی اُن کے نزدیک کوئی اہمیت ہی نہیں ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اُس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جسم سے مبرا دماغ یا شاعری ساز مشینیں نہیں ہیں۔ ہم مادی وجود کے علائق میں ملوث ہیں اور یہ بات میری نظر میں بہت اہم ہے۔ مجھے ٹینس اسکواش کھیلنے اور دیگر کئی جسمانی کام کرنا اچھا لگتا ہے (یہ سب میرے لیے زیادہ تر آواز سمیت سفر کی نشاندہی کرتی ہیں) باطن سے خارج کی طرف۔ قیود اور موانع تو ہر لمحے موجود ہیں لیکن جب میں کہتا ہوں کہ ”وہ آزاد نہیں ہیں“ تو ”آزاد سے میری مراد نظریاتی معنی میں آزاد ہے۔ مثلاً لوگ کہتے ہیں ”یہ ایک آزاد ملک ہے۔“ بے شک یہ ایک آزاد ملک نہیں ہے۔ یہ ایک عام شور کی بات ہے۔ میں کسی غیر معمولی

نظریاتی پیغام پر اصرار نہیں کر رہا ہوں۔ ہم دنیا میں رہتے ہیں چاہے کتنی ہی بار ہم سچ کر کہہ چکے ہوں کہ درحقیقت ہم گنبد میں رہتے ہیں۔

سالون نرنگی: دی ورلڈ، وی ٹیکسٹ اینڈ وی کریک ایک اعتبار سے بگننگز سے مختلف ہے کہ اس میں دریدا پر بھرپور تنقید متن کے اندر تک ہماری رسائی کراتی ہے جب کہ فوکو کی تنقید کا سروکار اس کے باطن سے بھی ہے اور خارج سے بھی۔ مجھے شک ہے کہ رد تشکیلیت کے نقطہ نظر سے قانونی متون کا مطالعہ کرنے والا شخص اس سے متفق ہوگا۔ قانونی فیصلوں، مشترک قوانین وغیرہ میں ہم خود کو ایسے منطق میں اسیر پاتے ہیں جہاں ہم متن کی حدود کو بھلا گنگ کر سماج کی سرحدوں میں داخل ہونے کی بات ہی نہیں کر سکتے کیوں کہ متن اور سماجی قوت دونوں کی نشاندہی الگ الگ ہو چکی ہوتی ہے۔

سعید: رد تشکیلیت میں تبدیلی بعد کی ہے۔ فورس نے اس موضوع پر اپنی پہلی کتاب میں فوکو رد تشکیلیت کا حامی قرار دیا ہے۔ اگر آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ ہر وہ چیز رد تشکیلیت کے زمرے میں آئے گی جو موثر طور پر کسی ظلم کو توڑے یا اسراریت کا اخراج کرے، بعض نوع کی نظریاتی حیرتوں کے پردوں کو ہٹائے اور بعض وابستگیوں اور پیچیدگیوں کا انکشاف کرے تو میں اس کی حمایت کرتا ہوں۔ لیکن رد تشکیلیت کی ایک قسم اور بھی ہے جسے میں اصولی یا نظریاتی رد تشکیلیت کا نام دیتا ہوں اور جو خالص پن پر اصرار کرتی ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ دریدا اس معاملے میں بہت زیادہ تصور وار ہے۔ اتفاق سے اُن کے وسائل بہت وسیع ہیں لیکن اُس کے شاگردوں کی ایک بڑی تعداد اسی ہنج پر گفتگو کرتی ہے۔ مجھے یاد ہے کہ اپنے ایک لکچر کے دوران جس میں میں نے دریدا پر بھی اظہار خیال کیا تھا، اُن کا ایک شاگرد میری طرف بڑھا اور یوں مخاطب ہوا ”آپ غلطی کر رہے ہیں۔ دریدا کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے آپ لفظ حقیقت (ریئلٹی) نہیں استعمال کر سکتے۔ بات کچھ بھی ہو، میرا خیال ہے کہ متن اور غیر متن کے درمیان زوار کھے جانے والے

استیازات قطعاً غیر دلچسپ ہیں اور پکلاء حیثیت رکھتے ہیں۔

سالونزکی: کیا ابتدا میں آپ دریدار سے بہت متاثر تھے۔

سعید: میری ملاقات پہلی بار ۱۹۶۶ء میں ہوئی تھی جب وہ اپنے وطن آئے تھے۔ میں

نے انھیں ہمیشہ ایک منسلک اور حدود کھرا انسان پایا ہے۔ کئی بار مجھے

اُن کی تحریریں دلچسپ لگی ہیں۔ لیکن Glas اگرچہ وہ اور میں جینٹ کے

مشترک دوست ہیں اور Lacarte Pastate میں کوئی خاص دل چسپی کی

بات نہیں ہے۔ میرا اندازہ ہے کہ وہ منظم فلسفی کے مقابلے میں کہیں بہتر

انشائیہ نگار ہیں۔ اور اُن کی تحریروں کا یہی کھلنڈرانہ وصف جس کا مظاہرہ

(Dissemination) کے بعض انشائیوں میں ہوا ہے میرے نزدیک اُن کی

نمایاں ترین خصوصیت ہے۔ Grammarology کی طرف میں بھی متوجہ نہ

ہو سکا۔ یہ مجھے مشکل اور بے رس کتاب لگی۔ میرا خیال تھا کہ اُن کی اولین تحریر

جس میں ہسرل کی اور کج آن جیوٹری کو انھوں نے موضوع بنایا تھا واقعی ایک

نیاں کارنامہ ہے۔

سالونزکی: آخر کار آپ کا خیال ہے کہ اُن کی تحریروں کا عام اثر اتنا زیادہ ہے کہ تنسیت

کو اس کے سیاق و سباق سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔

سعید: انھوں نے ایک عقلی اور اخلاقی اصول کی وضاحت کی جس کے تحت ہمیں متن

پر New Critics کے مقابلے میں زیادہ فلسفیانہ انداز سے بحث کرنے کی

قدرت حاصل ہونی چاہیے تاہم بنیادی طور پر ہمارا طریقہ وہی ہو اور ایسا کرتے

ہوئے ہم خود کو احمق یا اہل نہ غسوس کریں۔ درحقیقت اس عمل میں ہمارا واسطہ

لفظ کی ہیئت پر اصرار (Logocentrism) 'الہام اور تشبیہات سے پڑتا ہے۔

آپ جانتے ہیں میں کیا کہنا چاہتا ہوں۔ اس سے 'امریکی اکیڈمی کو، اگر اسے اپنے

بارے میں سنجیدگی سے سوچنا اور بنیادی سوالات پر غور کرنا تھا، ایک عملی ڈھانچہ

فراہم ہو گیا۔

سالونازکی: لیکن اپنے ذاتی بنیادی مفروضات کی حدود میں رہتے ہوئے۔
 سعید: جی ہاں، بالکل یہی صورت حال تھی۔ ردِ تشکیلیت کو مارکسزم سے جدا کرنے کی
 کوششیں اور یہ تمام باتیں خاصی دلچسپ ہیں لیکن کسی مخصوص اندازِ فکر کے ارتقائی
 سمت میں اٹھائے گئے اہم قدم سے زیادہ ان کی حیثیت رصدگاہ میں کیے گئے
 تجربے کی ہی ہے۔

سالونازکی: موجودہ کتابی سلسلے میں ایک اور معروف شخصیت کا بارہا حوالہ آیا ہے اور وہ
 ہیں ہیرولڈ بلوم۔ تجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ یہ حوالے بہت معمولی اہمیت کے ہیں۔
 آپ نے بلوم سے کون سے مثبت نکات اخذ کیے ہیں۔

سعید: جدوجہد کا تصور۔ یہ میرے نزدیک بہت اہم عنصر رہا ہے۔ زمین اور کھیت کے
 لیے لڑنے والے ہر شخص کے بارے میں اُن کی جو ایک مخصوص بصیرت ہے وہ
 ناقابلِ یقین حد تک پُرترغیب ہے۔ میں نہیں سمجھتا اس میں کوئی شک و شبہ کی
 گنجائش ہے۔ ہر شخص دوسرے لوگوں کے غلات بھی بات کرتا ہے اور ان کے ساتھ
 بھی چاہے یہ شاعری ہو یا نہ ہو۔ میں اسی نتیجے پر پہنچا ہوں اور یہ کہ اس کا تعلق
 اثرات کے سوال سے اور اُس چیز سے ہے جسے آج ہم بینِ تونیت کہتے ہیں۔ ہاں
 ہم اُن کی دوسری باتیں مثلاً بعض اصطلاحات کو عام کرنے، 'روحانی' پراسرار
 اور پیغمبرانہ پہلو دلچسپ اور پرکشش ہیں کیونکہ اُن میں زبان و اسلوب پر بلا کا
 مصنوعی اعقاد ہے لیکن اے اصول کے طور پر تسلیم کرنا میرے لیے مشکل ہے۔

سالونازکی: اپنے انٹرویو میں جو کچھ انھوں نے تنقید کے بارے میں کہا وہ مکمل ذاتی نوعیت
 کا تھا اور سماجی سیاق و سباق سے عاری بھی....

سعید: ظاہر ہے وہ بڑی ہموار سی بات تھی۔ اُس میں چالاک اور دکاوت ضرور تھی۔
 انھوں نے بجا طور پر آسکر وائلڈ کو میاں بنایا ہے۔ لیکن انھیں ہر طرح کی
 اوارہ جاتی مدد کی شدید ضرورت اُسی طرح ہے جیسے ہمیں۔ انھیں ضرورت ہے
 ایک دُقر کی، کارکنوں کی اور قوم کی۔

سالون ننگی : جب تک انھیں میک آر تھر ایوارڈ نہیں ملا تھا۔۔۔۔۔
 سعید : آپ نے ٹھیک نٹانے پر اٹھ رکھا۔ انھوں نے اس سے انکار نہیں کیا۔ انھوں نے یہ نہیں کہا کہ ”ٹھیک ہے میں اسے ذاتی طور پر کر رہا ہوں“ بلکہ خوشی خوشی رقم لے لی اور چلتے بنے۔ اور وہ اپنی ذات میں ایک ادارہ بن گئے۔ ظاہر ہے کہ مبالغہ آرائی ہیرولڈ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے لیکن متاثر کرنے کے مقصد سے مبالغہ آرائی اور مبالغہ آرائی بحیثیت اصول میں بہت فرق ہے اسی طرح جیسے کوئی کہے کہ تنقید ذاتی نوعیت کی ہوتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ ایک سطح پر یہ بات درست بھی ہے۔ ہم وہ ہیں جو ہم خود ہیں اور جو کچھ ہم سوچتے ہیں وہی لکھتے ہیں نہ کہ وہ جو دوسرے لوگ ہم سے لکھنے کے لیے کہیں۔ لیکن یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ آج جمع ہے۔ اور یہ بڑی گھسی پٹی سی بات ہے۔

سالون ننگی : وی ورلڈ وی ٹکسٹ اینڈ وی کریٹک میں آپ نے آغاز سیکولر تنقید سے اور اختتام مذہبی تنقید پر بحث سے کیا ہے۔ آپ نے ایسے عنوانات کی ایک فہرست دی ہے جو بقول آپ کے تنقید میں ایک نئی مذہبیت کی طرف میلان کی عکاسی کرتے ہیں۔ ان میں زیادہ تر عنوانات ان نقادوں کے دیے ہوئے ہیں جن کے نام اس سلسلہ انٹرویوز میں آپ سے پہلے آتے ہیں۔ تاہم نہ تو بلوم اور نہ ہی فرائی اور فرینک کروڈ اس طرح کے عنوانات کے تحت کتابیں لکھنے رہنے کے باوجود ادب کو دستوری مذہبی عبادت کی قسم کی کوئی چیز بنانے کا مشورہ دیتے ہیں کیا ہم واقعی سیکولر مقابل مذہبی کی اصطلاح میں گفتگو کر رہے ہیں یا اس سے زیادہ ہمارا موضوع گفتگو تاریخت پسند کے مقابل کسی ایسی چیز سے جس کا اعتقاد آج بھی نیم تاریخی جالیاتی تاثر میں ہے۔

سعید : آپ اسے جو رخ چاہیں دے لیں لیکن میرے نزدیک یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ یہ تینوں نقاد جن کا ذکر آپ نے کیا سب اپنی تحریروں میں بائبل کو ہی موضوع بناتے ہیں۔

سالونزکی: لیکن اسے مستثنیٰ بھی نہیں کیا جاسکتا۔

سعید: نہیں میں اس سے متفق نہیں ہوں۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ خصوصی استثنائی صورت ہوگی کہ بائبل بعض نوعیتوں کی مذہبی فکر میں ابھرے یا ایسی فکر میں جس کا سرا جاکر کسی طرح کی الوہیت کے تصور سے ملتا ہو۔ میرا خیال ہے کہ آپ پوری طرح غلطی پر ہیں اور یہ کہ بائبل اُن کی فکر میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ انجیلی تحریروں میں منعکس سالونزکی: جدیدیت کی زائیدہ ہر چیز مثلاً عرفانیت، زبان کی قطعیت اور اس کا اُلجھاؤ، تعبیر و تفہیم کی انفرادی آزادی ارفح یا پوشیدہ مذہبی رسوم کی زبان یہ ساری باتیں کلیسائی رجحان کا حصہ ہیں۔

سعید: اس کے نزدیک میں کون دلچسپی رکھتا ہے؟ یہی آخری کام میں کرنا چاہتا ہوں صحیح معنوں میں لوگ جو کرنا چاہتے ہیں اس کا تذکرہ ہے۔ مجھے اس کی تنویر میں دلچسپی یا اس کا دیگر چیزوں سے اتصال کرنا چاہتا ہوں۔ میں جو کرنا چاہتا ہوں وہ اُن کے تزکیاتی عمل کے برعکس ہے، 'فرائی' کی طرح نہیں کہ ادب کو ایک قسم کے الگ کلی نظام کی حیثیت سے پیش کیا جائے بلکہ ایک پرکشش انداز میں ادب کو دوسری بہت سی چیزوں کے ساتھ مخلوط منظر کی حیثیت دے کر۔ مثال کے طور پر ایک چیز جس کو فرائی نے ترقی نہیں دی لیکن میری

ہمیشہ خواہش تھی کہ وہ اس کے تصور کو آگے بڑھائیں۔ علمِ نثر (Critical) اور

موسیقی کے درمیان تعلق کا ہے۔ موسیقی سے میری زندگی کی گہری جذباتی وابستگی ہے۔ ادب اور موسیقی کی بعض اقسام میں بڑا پرکشش تعلق ہے اور میں ایسی ہی چیزوں میں دلچسپی رکھتا ہوں، اس طرح نہیں کہ ادب کو باقی تمام چیزوں سے الگ کر کے رکھ دوں۔ یہاں سوال کسی شے کی اہمیت کے گہرے احساس کا ہے۔ اس سے کس کو انکار ہوگا کہ مثال کے طور پر کیٹس کی کوئی اوڈیا اسٹینونس کی کوئی نظم اپنے اندر ادبی خوبی رکھتی ہے کیا اس کی دلچسپی کا سبب یہ ہے کہ اُسے سن کر کوئی لطف اندوز یا مسکور ہوتا ہے؟ ہو سکتا ہے اس سے لطف اندوزی

ہی کافی ہو لیکن اگر کوئی اس کے بارے میں گفتگو کرنا چاہے تو میری رائے میں کوئی شخص اُسے دیگر چیزوں سے جوڑ کر اس کے لطف میں اضافہ کر سکتا ہے۔

سالوں سے: میں صحیح طور پر نہیں جانتا کہ ادبی تنقید کے حوالے سے سماجی اور ثقافتی تبدیلیوں کے تعین میں تاریخ کی اہمیت کے بارے میں آپ کیا رائے رکھتے ہیں۔ جس لمحے ہم ادب کو کسی طرح کی تاریخت پسندی کی گود میں گرا دیتے ہیں تو کیا اُس وقت ہم کسی چیز کی قربانی نہیں دے رہے ہوتے ہیں۔

سعید: اس کے کرنے کی وجہ کیا ہے۔ آپ ہر وقت محض یہی تو کرتے ہیں ناکہ اس میں ایسے الفاظ کا اضافہ کر دیتے ہیں جو کسی کو یہ سمجھنے پر آمادہ کرتا ہے کہ یہ خود کو منطقی بنانے اور اپنی حیثیت کو کمتر کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ میں اس سے متضاد انداز میں اختیار کروں گا۔ ایک نقاد کی مثال لیجیے۔ جن کا میں احترام کرتا ہوں اور اُن کی تحریریں بھی دلچسپی سے پڑھتا ہوں اور وہ ہیں دی کنفرسی اینڈ دی سٹی کے مصنف ریمینڈ ولیمز۔ اب میں یہ فرض کرتا ہوں کہ اگر آپ کو اُن کی وہ نظمیں مقصود ہوں جن سے انھوں نے اس کتاب میں بحث کی ہے اور جن میں جانسن اور مارول کی نظمیں شامل ہیں تو آپ شاید کہ انھیں کہ وہ اُن نظموں کو اُن کے تاریخی حالات اور پس منظر کی حد تک نیچے لے جا رہے ہیں لیکن میں نہیں سمجھتا کہ آپ اپنی رائے زنی میں حق بجانب ہیں۔ درحقیقت جس طرح کیٹس Ode on Grecian Um میں اس طریقے کے بارے میں گفتگو کر رہا ہے کسی گاؤں کو خاکہ ان پر دوبارہ ابھرنے کے لیے مکینوں

سے خالی ہونا پڑتا ہے۔ عین اسی طرح ولیمز اس میدان کو دھت دے رہا ہے جس میں ہم کسی دیہاتی حویلی سے متعلق کسی نظم کو دیکھتے ہیں اور یہ مجھے کچھ اور لگنے کے بجائے تقلیل لگتی ہے۔ اگر آپ صحت یہ کہہ رہے ہیں کہ (Wife of

Bath's Tale) Bath's Tale کا طبقاتی تجزیہ تقلیل نوعیت کا ہے جہاں

آپ اتنا ہی کرتے ہیں کہ ان نظموں میں سامنے آنے والی طبقاتی بیداری کی نشاندہی کی کوشش کرتے ہیں تو یہ تقلیل نوعیت کا ہے لیکن لفظ کے Vichian یا

Aurbachuan معنی میں مجھے تاریخیت پسندانہ مطالعہ نہیں معلوم ہوتا۔

سالونازکی: چونکہ آپ فوکو جیسی تاریخی تعینیت میں دلچسپی لینے لگے ہیں کیا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ آپ نے ادب کے بارے میں کم اور ثقافتی تاریخ کے بارے میں زیادہ لکھا ہے یعنی اورینٹلزم اور تصوراتی تحریروں جیسی چیزیں۔

سعید: اس کا جواب مشکل ہے۔ میں کئی اور اعتبارات سے ادب اور دیگر چیزوں میں امتیاز دشوار پارہا ہوں۔ اگر آپ شجرہ انگریزی کی فہرست نصاب میں شامل چیزوں کے مفہوم میں یہ کہیں کہ میں ادب کے بارے میں کم لکھتا ہوں تو شاید یہ بات درست ہے۔ میں نے ہو سکتا ہے ڈکنس کے بارے میں دنیا کے مقابلے میں کم لکھا ہو غالباً میں نے ادب کے مختلف موضوعات پر لکھا ہے اور ان میں تیسری دنیا کے بے شمار ادیب شامل ہیں جو لفظ کے انگریزی مفہوم میں نصاب کا حصہ نہیں ہیں۔ میرا خیال ہے کہ غیر رسمی یا غیر نصابی۔ لیکن مجھے اُس وقت خاصی کوفت ہوتی ہے جب بار بار مجھ سے کہا جاتا ہے کہ ادب اور دیگر چیزوں کے درمیان امتیاز قائم کروں۔ کروڈ کے یہاں اس نکتے پر بھی تاکید ہے۔ میرا منشا یہ ہے کہ میں واقعی اس کا قائل ہوں کہ بعض تحریروں دوسروں سے عظیم تر ہوتی ہیں۔ ڈکنس کا کوئی ناول ہو سکتا ہے کہ ہیرولڈ رائس کے ناول سے عظیم تر ہو اور اس پر بحث کرنا ہوگا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ڈکنس کے ناول کا مطالعہ اور اس پر تبصرہ و تجزیس ایسے اعمال ہیں جن سے میری دلچسپیوں کے اعتبار سے مجھے اطمینان حاصل ہوگا۔

سالونازکی: کیا آپ ایک لمحے کے لیے worldliness کے لفظ کے عام مفہوم کی طرف اشارہ کریں گے کیونکہ آپ اُس کا اطلاق ادب اور تنقید پر کرتے ہیں۔

سعید: ایک سطح پر یہ لفظ تو مخصوص طرح کے Savoir Faire کا مفہوم ادا کرتا ہے مجھے اس طریقے میں دلچسپی ہے جس کے تحت عظیم تصانیف اپنی راہ نکال لیتی ہیں وہی راہ جو Proust میں چارلس اپنے لیے دنیا میں نکال سکتا ہے۔ اس مفہوم میں وہ دنیا دار ہے۔ یہ میرے نزدیک ایک طرح کے مہترم اور

گہرے مفہوم کا حامل ہے۔ دوسری وہ ہے جس تک تحریروں کی رسائی ہوتی ہے اور وہ اداروں، تاریخی یادگاروں اور سماج سے برابر جڑے رہتے ہیں۔ تیسری ایک زبردست غیر مابعد الطبیعیاتی خصوصیت ہے جو مجھے بیشتر پُر اثر تحریروں میں ملتی ہے۔ آیا وہ آپ کے بقول ادبی تحریریں ہیں یا جیسا کہ میں انھیں کہتا ہوں جدید صحت یا انشائیہ ہیں۔ اس معنی میں کہ وہ واقعی کسی کسی طرح کی مصروفیت رکھتی ہیں۔ میں ان میں بہت دلچسپی رکھتا ہوں۔ آپ دیکھتے ہیں کہ مثال کے طور پر ہاپکنس کی نظموں میں بھی یہ بات ہے جہاں وہ کمال ہوشیاری کے ساتھ چیزوں کے قریب آتا جا رہا ہے اور انھیں حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

سالونازکی: آپ کے یہ کہنے کے بعد مجھے شک ہے کہ ہم اسٹیونس کی ایسی نظم پر نگاہ ڈالنے کے لیے اس لمحے کا انتخاب کریں گے جو حد درجہ ذاتی نوعیت کی ہے۔ آخر یہ کس اعتبار سے آفاقیت رکھتی ہے؟

سعید: میں ابھی آپ کو بتاتا ہوں۔ ایک لفظ ہوتا ہے "بے جان" سو یہ بے جان چیخ ہے۔ جن لوگوں کو آپ نے انٹرویو کیا ہے ان میں سے بیشتر افراد کے برعکس میں نے اسٹیونس کو عظیم فن کار نہیں سمجھا۔ میں نے انھیں ایک پُر تفریح دلچسپ شاعر کی حیثیت دی جو الفاظ سے کھیلنے میں ماہر ہے۔ وہ ایک معنی میں ناکام مابعد الطبیعی اور بہت زیادہ خانہ ساز اور امریکی شاعر ہے۔

سالونازکی: اور وہ جو آپ نے لفظ بے جان (Crawny) کا ذکر کیا تھا۔

سعید: اس سے میری مراد بے جان چیخ کی بے ربطی ہے۔ فلاطونی یا کلاسیکی انداز کا مابعد الطبیعیاتی بیان اور پھر یہ نظم جو آہستہ آہستہ کھل کر اختتام پر ایسے سیاق میں بے جان چیخ بن جاتی ہے جسے براہ راست ہیڈن کی نظم تخلیق The Creation کے پہلے کورس سے اخذ کیا گیا ہے۔ روشنی ہو جائے

اور پھر ایک نوروار C-Major Cord کے بجائے آپ ہلکی سی سیٹی سنتے ہیں۔ یہ بڑی مضحکہ خیز ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ اسٹیونس کی تمام نظموں کا یہی

حال ہے۔ یہ کارنول کی نظم ہے لیکن اس میں کوئی مابعد الطبیعیاتی تمثیل پایا نامکن ہے کیونکہ میں شاعری سنتا ہوں اور واقعتاً اسے پڑھتا نہیں ہوں۔ ہٹھوٹس کی شاعری میں ہمیشہ ایک جھنجھٹا ہٹ سی محسوس ہوتی ہے جیسے آرکٹر کو کس توجارہا ہے لیکن کوئی دھن اُس پر کبھی نہ بج پاتی ہو۔

جیسا کہ کروڈ نے کہا ہے اور میں اُس سے متفق ہوں کہ یہ اتنی پُر اثر اور نوردار نہیں جتنی of Mere Being ہے۔ اشیائوس کے یہاں ”جیسے کہ“ ”کم و بیش“ ”گویا کہ“ جیسے الفاظ کی بھرمار ہے مثلاً یہ بات سچائی کے نئے علم کی طرح تھی۔ میرے لیے اُسے پر مشکوہ مابعد الطبیعیاتی روشنی میں دیکھنا مشکل ہے جو میں سمجھتا ہوں کہ آپ محسوس کر رہے ہیں کہ یہ خود اپنے اوپر ہی پڑ رہی ہے۔ آپ نے برت پر نکلی ہوئی چوچ دیکھی ہوگی۔ یہی فرہمسی بولنے کے شوقین لوگوں کاوصف ہے بے جان چیخ کی لگاتار تکرار۔ ایک طرح سے ہارڈی کی اتباع ہے۔ سالو نازکی: آپ نے اپنی تحریروں میں غنائی شاعری کے بارے میں زیادہ گفتگو نہیں کی۔ سعید: جی نہیں میں پلاٹ اور بیانیہ میں دلچسپی رکھنے والا انسان واقع ہوا ہوں۔ سالو نازکی: کیا اس کا تعلق کسی طور پر اس حقیقت سے ہے کہ غنائی شاعری تاریخیت پسندی کے تجربے میں سب سے زیادہ خارج ہوتی ہے اور اپنی انفرادیت، پراسراریت، لغو اور طہارت پر سب سے زیادہ اصرار کرتی ہے؟

سعید: میں اس طرح نہیں سوچتا۔ بات صرف اتنی ہے کہ اس میں ایک طرح کا نجی پن ہے جو میرے نزدیک ہمیشہ اہم رہی ہے۔ مثال کے طور پر ایلٹ کی Anel نظمیں اور جی ایم ہاکینس کی غنائی شاعری کا میں بڑا قدردان رہا ہوں۔ اُن میں خاص نوع نجی پن ہے اور اُن کے تئیں میرے تجربے میں بھی جس نے اُن کے بارے میں کچھ لکھنا میرے لیے دشوار کر دیا ہے۔ میں جن چیزوں کے بارے میں لکھتا ہوں اُن کا بڑا حصہ باطن یا مراقبے سے نہیں بلکہ ظاہر یا اشتہاریت سے تعلق رکھتا ہے۔ ایک موثر ترین تحریر جو غنائی شاعری اور غنائیت کے موضوع پر میرے مطالعے

میں آئی وہ Adorno کی غنائی شاعری اور سماج سے تعلق تھی۔ اسے ایک وحدت کی حیثیت سے پڑھنا پوری طرح ممکن نظر آتا ہے اسی طرح جیسے وہ شوئیزنگ کی ایک تحریر کا تجزیہ کرتے ہیں اور اس میں مزاحمت کی تمام تر کوشش اسی بات کی تائید کرتی ہے جس کی مزاحمت مقصود ہے۔ میں نے ہمیشہ یہی دیکھا ہے کہ سچا ہونے کے لیے محض مشافہہ گرہ کشائی درکار ہے۔

سالونازکی: دو اور تقاد ایسے ہیں جنہیں آپ پسند کرتے ہیں اور جو شاید مجھے آپ کی ضد نظر آتے ہیں اُسی طرح جیسے نوکو اور چامسکی ہیں۔ میری مراد گراچی اور بنداسے ہے اگرچہ ظاہر ہے کہ گراچی آپ کے نزدیک بنداسے زیادہ اہم ہے۔ اول الذکر کا نظریہ یہ ہے کہ ایسے فطری دانشور پائے جاتے ہیں جو مظلوم طبقے کے درمیان سے رونما ہوئے ہیں اور آج بھی اپنی شناخت اسی سے وابستہ کیے ہوئے ہیں اور دوسری طرف روایتی دانشور ہیں جو اظلاطونی اور لاقلمتی بننے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اُن کا خاتمہ نہیں برسرِ اقتدار طاقت کے اقتدار کا جواز پیش کرنے پر ہی ہوتا ہے۔ مجھے تو آپ یہ دونوں ہی نظر آتے ہیں۔

سعید: یہ میرے لیے ایک بڑا اعزاز ہے۔

سالونازکی: میرا مطلب یہ ہے کہ آپ ایک فلسفی کی حیثیت سے فلسطین کے بارے میں لکھتے ہیں اور اس اعتبار سے آپ فطری دانش ور ہیں اور صرف اس معنی میں آپ کو میں روایتی دانشور سمجھتا ہوں کہ آپ ایک یونیورسٹی میں کام کرتے ہیں اور بنداقسمی روایتی دانشوروں کے حامی ہیں۔

سعید: مجھے بنداقسمی جو بات پسند ہے وہ ان کا روایتی انداز یا فاصلے کی اہمیت کا اثبات نہیں بلکہ اُن کا کم و بیش برکھنے کا روکھا انداز ہے ”دیکھو! تمہیں سچ کہنا ہے“ اور اسے ممکن حد تک بے کشش انداز میں پیش کیا جاتا ہے۔ لوگوں کے رجحانات بنیادی طور پر قدامت پسندانہ ہوتے ہیں اور زبان دانستہ طور پر تقلید اور فاصلے کی زبان ہوتی ہے۔ پھر بھی ان سب کے اندر جیسے کوئی کہہ رہا ہوتا ہے

”دیکھو تھیں بچ کہنا ہے۔“ وہی پدرانہ نصیحت جو ہم بچپن سے سنتے آئے ہیں اور اسی وجہ سے اُن کی تحریریں پڑھنے میں مجھے بڑی تقویت اور فرحت کا احساس ہوتا ہے۔ گرائچی کے یہاں فطری اور روایتی دانش و دانش ور کا اختلاف اتنا نہیں ہے بلکہ یہ کہ وہ ہر چیز میں دلچسپی رکھتے تھے حالانکہ وہ خود اپنے جسم میں اور آگے چل کر جیل میں بڑی طرح مقید تھے۔ وہ متعدد عجیب و غریب چیزوں کا تجربہ رکھتے تھے۔ اپنی بیوی اور سالی سے مراسلت، گہرا مطالعہ اور تصنیفی کام، یہ سب انھوں نے جیل میں ہی کیے۔ انسانی تجربے کا واقعی یہ بڑا دلیرانہ کارنامہ ہے لیکن یہ سب کچھ اُس دنیا سے خاصی منظم وابستگی تک محدود تھا جس میں وہ رہتے تھے۔

سالو نازکی: جو کچھ آپ نے کہا ہے اس سے مجھے نیکس منڈیلا کا خیال آتا ہے۔

سعید: بعض افراد اُن جیسے ہیں۔ گرائچی میں میں نے یہی بات پائی۔ اُس پرسترا دیہ حقیقت کو انھیں حیرت ناک طور پر ایک نفیس ذہن ملا تھا۔ آپ کو یہ نہیں محسوس ہو گا کہ سر پرڈنڈے بجائے جارہے ہیں اس کی وجہ کسی حد تک یہ ہے کہ وہ خود اپنے لیے اور سنسر شپ کے تحت لکھ رہے تھے۔ اور یہ برداشت کیا جاسکتا ہے اور یہی وہ چیز ہے جس میں میں نے ہمیشہ ہمہری کی کوشش کی ہے۔ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ چیزوں میں دلچسپی لینا میرے خیال میں یہی وہ کام ہے جسے میں بہترین انداز میں انجام دینا چاہیے۔

سالو نازکی: کیا یونیورسٹی بقول گرائچی روایتی دانش وروں کو دستوری حیثیت دینے والا ادارہ بننے سے بچ سکتی ہے؟

سعید: یقیناً۔ میرا خیال ہے کہ امریکن یونیورسٹی اس سلسلے میں بے مثال ہے۔ امریکن یونیورسٹی جیسے نامانوس، ناموزوں اور پوری طرح متضاد ادارے کے لیے قیاسات اور نذیروں کا ملنا مشکل ہے۔ دوسری طرف میں سمجھتا ہوں کہ یہ بہت ہی بے ضرر ہے جیسے اور ادائے ہوتے ہیں۔ بے شک اس کے اپنے جبری پہلو بھی ہیں۔

سالو نازکی: لیکن آپ نے بار بار بتایا ہے کہ یونیورسٹی کے اندر کسی طرح سائنس داں اور دیگر

لوگ سماجی معاملات کو جائز حیثیت دینے کے لیے کام کرتے ہیں۔
 سعید: جی ہاں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ میرے اور چامسکی جیسے لوگ بھی یونیورسٹیوں کے
 اندر ہی ملتے ہیں۔

سالونازکی: سمجھوتہ کیے بغیر۔

سعید: میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہم سے بڑے پیمانے پر مصالحت کی گئی ہے۔ میرا مطلب
 یہ ہے کہ اس سے اپنی وابستگی کی رو سے ہر شخص نے مصالحت کی ہے۔ اگر
 کوئی یونیورسٹی خفیہ طور پر سی آئی اے سے رقم قبول کرتی ہے جیسا کہ ہارورڈ
 کے بارے میں اندازہ ہے، تو میں سمجھتا ہوں کہ اس سے کسی نہ کسی طور پر ہر شخص
 متاثر ہوگا۔ لیکن اس کا کوئی سوال ہی نہیں ہے کہ بعض اعتبارات نہ مجھے اور نہ
 چامسکی کو وہ سامعین میسر آسکیں گے جو بغیر یونیورسٹی کے ہیں میسر ہیں جب
 ہم بولتے ہیں تو ہمارے سامعین میں سب سے بڑی تعداد یونیورسٹی کے طلباء کی
 ہوتی ہے اور یہ بات چاسکی پر یقینی طور پر صادق آتی ہے۔ یونیورسٹی ہیں بہت
 سی سرگرمیوں کے لیے فورم ہتیا کرتی ہے۔

سالونازکی: لیکن آپ اور چامسکی اس فورم کو جس طریقے سے استعمال کر رہے ہیں کیا وہ
 چترناک حرکت استثنائی نوعیت کا نہیں ہے۔

سعید: بعض معاملات میں استثناء کا اظہار ہو سکتا ہے جو غیر متوقع نہیں ہیں اور اس
 اعتبار سے میرا خیال ہے کہ یونیورسٹی مہربان ہے۔ ظاہر ہے یہ اپنے ساتھ شریک
 رکھ سکتی ہے یا اپنا مطیع بنا سکتی ہے اور یہ کام کون سا ادارہ نہیں کرتا۔
 یونیورسٹی کے مہلک ترین پہلو یہ نہیں ہیں بلکہ یہ زیادہ تباہ کن پہلوؤں کا تعلق
 ان طریقوں سے ہے جن کے تحت یونیورسٹی بعض سماجی عوامل سے ربط رکھتی ہے۔
 علم الاقوام اور نیوکلیائی سائنس کی حد تک تو بات درست اور واضح ہے لیکن
 یونیورسٹی اور نشریاتی اداروں اور ابلاغ عامہ کے تعلق کے کیا معنی۔ یہ باتیں پُرچ
 اور پرنٹنگ مین ہیں اور شرکت و انتخاب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ آپ کو

منتخب کیے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسا ہوتا رہتا ہے لیکن بعض حالات میں یونیورسٹی کی طرف سے کسی مخصوص نظریے کے انتخاب کے نتائج نہیں برآمد ہوتے۔ مثال کے طور پر ردِ تشکیل۔ یہ مکمل طور پر یونیورسٹی کا نظریہ ہے لیکن اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ یہ یونیورسٹی کا نظریہ ہے۔

مساوہ نزدیک: اور تدریسی کردار کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں۔ علوم نے جو کچھ اس حوالے سے کہا اُس سے میں بہت متاثر ہوا۔ یونیورسٹی میں ہم یہی کرنے کی توقع رکھ سکتے ہیں کہ ایسے انسان پیدا کریں جو ویسے ہی دکھائی دینے کی قدرت رکھتے ہوں جیسے وہ خود ہیں۔ اس کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ یونیورسٹی کی حدود میں آپ جیسے اساتذہ کو ایسے انسان پیدا کرنے کے تحقیقی مواقع حاصل ہیں جو ذہنی طور پر اتنے مضبوط اور پُر اعتماد ہوں کہ نظریات کی بساط پر شطرنج کے مہرلوں کی ادھر سے ادھر اٹھیں اُٹھیں لائیں جاسکتا اور جو اسی لیے اورینٹلزم یا فلسطینی اور دہشت گرد کے تراؤٹ کی راہ میں مزاحم ہوں۔ کیا آپ اس فرض کو شدت سے محسوس کرتے ہیں۔

سعید: جی ہاں میں بہت زیادہ اسے محسوس کرتا ہوں۔ لیکن پھر وہی بات آجاتی ہے کہ اگر آپ انگریزی ادب کے متون پر کام کر رہے ہیں تو اس میں بڑی قید و بند کا احساس ہوتا ہے۔ مسئلہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ مواد کے تئیں آپ کو اپنی ذمے داری کا احساس کرنا پڑتا ہے لیکن اصل مقصد اپنے طلباء میں تنقیدی بیداری پیدا کرنا ہے۔ میں اپنے شاگردوں میں یہی آخری خوبی دیکھنا چاہتا ہوں اور آخری کام جو میں کرنا چاہتا ہوں کسی پیغام یا طریقہ کار کی ایک قسم کی صریح ترسیل ہے۔ اس نہج سے معلّم بننا بہت مشکل ہے کیونکہ اس طرح ایک خاص معنی میں آپ خود کو کاٹتے چھانٹتے بھی رہتے ہیں، آپ پڑھاتے ہوئے اداکاری اور بہت سے کام کرتے ہیں جس سے طلباء کو سیکھنے یا سمجھنے میں مدد مل سکے لیکن بہت کم وقت آپ یہ کہہ کر کہ "ایسا کرنے کی کوشش نہ

کریں: ”اُن طلباء کی بھی نشوونما میں رکاوٹ ڈال رہے ہیں۔ آپ اُن سے کہہ رہے ہیں کہ یہ نہ کرو جب کہ آپ انھیں بتا رہے ہیں کہ یہ کرو“

سوال: نرنز کی بیکل طبیعت کی بیداری کے متعلق میں تنقیدی بیداری آسانی انفرادی اخلاق کا درجہ نہیں پاسکتی۔

سعید: آپ بجا فرماتے ہیں اور میں سمجھتا ہوں کہ امریکن یونیورسٹی اس طرح کی انفرادیت پسندی کی واقعی تربیت گاہ ہے۔ اور یہ بھی کیسا دواہمہ ہے کہ بہترین کام جو آپ انجام دے سکتے ہیں وہ طلباء میں انفرادیت پسندی کا فروغ ہے۔

سوال: نرنز کی: اور یہی موجودہ نظام ہم سے چاہتا ہے۔ موجودہ نظام ہم سے چاہتا تو یہی ہے لیکن ایک مفہوم نظام کا منشا یہ نہیں ہے۔ وہ ہم سے یہ کہتا ہے کہ یہ وہی نئے ہے جو اُسے درکار ہے لیکن درحقیقت اُسے ایک ایسی جنس مطلوب ہے جسے انفرادیت پسندی کہا جاتا ہے۔ ”غرضیکہ آپ ایسے مقام پر ہیں جہاں اُس مساوات کے دونوں پہلو تیزی سے بدلتے رہتے ہیں۔ آپ اس انفرادیت کو اتنی دور جانے کی اجازت نہیں دے رہے ہیں کہ وہ ایک نظریاتی عنصر کی حیثیت سے ہاتھ سے نکل جائے اور نہ ہی آپ اس صارفانہ نظریے کو ہی یہ آزادی دینے پر تیار ہیں کہ ہر نئے پر غالب آجائے۔ میں پچیس سال سے تدریس کے پیشے سے وابستہ ہوں۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ مضحکہ خیز طریقے سے تدریس ناممکن ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ آپ طلباء کے ساتھ کتاب خوانی کریں۔ وقتاً فوقتاً یہ بھی اہم کام ہوگا کہ ایسی کوئی کتاب ساتھ لائیں جسے آپ پوری طرح پسند کرتے ہوں لیکن اُس کی حدود میں رہ کر اسے سمجھتے ہوں۔ آپ اپنے طلباء کو بس اتنا بتا سکتے ہیں ”دیکھو یہ کیا ہے“ یا یہ کہ ”یہ ایک خوبصورت نظم ہے یا صحن اُسے پڑھیے اور دیکھیے کیا ہوتا ہے۔“

سوال: نرنز کی: حال ہی میں میں کسی کا تبصرہ پڑھ رہا تھا جس نے یہ کہا تھا کہ انگریزی کی تدریس کی سیاست کاری کا یہ سارا فارو بار بے معنی ہے اور ہمیں یہ کرنا چاہیے کہ

سیاسی بن جائیں اور کسی دیگر گروہ کی طرح ہی سیاسی مشق میں شریک ہو کر حسب معمول اپنی پیشہ ورانہ مصروفیت میں محو رہیں۔ میں نے اس بات کا ذکر اس لیے کیا ہے کہ اس اعتبار سے ایڈورڈ سید مٹائی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ وہ انگریزی مطالعات کی سیاست کاری میں مسلسل مصروف رہنے کے بجائے مشق میں ضرور شریک ہوتے ہیں۔ بہر حال مجھے یہ ایک اچھا موقع لگا۔ اور میں بھی اسے اختیار کرنے کے بارے میں سوچ رہا ہوں۔

سعید۔ کیوں نہیں۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں مروج تدریسی بحث کی سیاست کاری کے تصور کا واقعی خاتمہ ہو چکا ہے۔ یا تو آپ کوئی کام کر سکتے ہیں یا نہیں کر سکتے۔ اور پھر اگر آپ سیاسی بننا چاہتے ہیں تو اس سے کوئی آپ کو روک نہیں سکتا۔ ایسے لاکھوں مسائل ہیں جن سے آپ تعلق رکھ سکتے ہیں اور ضروری نہیں کہ اس کی ہر لمبی چوڑی تقریر کا ہمیشہ کوئی جواز بھی ہو۔ اسی لیے میں دنیا سے بڑے ہوئے الفاظ پسند کرتا ہوں۔ یہ آسان ہوتے ہیں اور نرمن بھی اور آپ کو شریک بھی کر لیتے ہیں لیکن اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کے لیے کسی پیچیدہ آلات و اوزار کی ضرورت نہیں پڑتی۔ میرا خیال ہے کہ اہم باتیں صلاحت، دلچسپی اور سب سے بڑھ کر تنقیدی شعور۔

سالو سزکی۔ کسی کے مارکس پرست زنتا، کار کی طرح اس اعتراض کا اندیشہ ہے کہ یہ سوچنا سادہ لوحی ہوگی کہ کوئی شخص اپنی پیشہ ورانہ زندگی کو اپنے سیاسی خیالات سے الگ رکھ سکتا ہے۔

سعید۔ آپ اسے الگ الگ نہیں کر رہے ہیں بلکہ مختلف سمتوں میں لے جا رہے ہیں۔ یہ کسی غلط فہمی کی آواز کی طرح ہے۔ غلط فہمی میں دو تین چار یا پانچ آوازیں ہو سکتی ہیں۔ وہ سب ایک ہی نغے کا حصہ ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے متباہن ہیں۔ وہ ایک ساتھ نکلتی ہیں بس سوال یہ ہے کہ آپ ان کی یکجا نیت کا احساس۔ اور ان کی سطح کرتے ہیں اگر آپ یہ سوچیں کہ اسے ایسا اور دوسرا

ہوڑا چاہیے تو آپ غلط ہو جائیں گے اور پھر یا تو ملارے بن جائیں گے یا باکونن جو کہ ایک مہمل تضاد ہے۔

سالونازکی: کسی کے پیشہ ورانہ کمالات کو اس کی سیاسی وابستگی سے منقطع کر کے دیکھنے کی روایت ان مارکسیت پسندوں کی ہے جو یہ سوچتے ہیں کہ Funnegans Wake کے بنیادی مطالعے کے ساتھ انقلابی مہم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ گویا کہ مارکسزم کوئی ادبی نظریہ ہو۔

سعید: میں ابھی انگلینڈ سے واپس آیا ہوں جہاں ریمینڈ ویز سے پورے ایک دن میری گفتگو رہی۔ ہم دونوں نے ان مختلف سماجی حالات کے بارے میں تبادلہ خیال کیا جن میں رہ کر ہمیں اپنا کام کرنا پڑا۔ یہ واقعی تعجب نیز بات ہے کہ انگلینڈ کے سیاق و سباق میں بھی کوئی زندہ روایت کی بنیاد سے مارکسزم یا سوشلزم کی بات کر سکتا ہے۔ اس لیے میرے نزدیک سب سے زیادہ قابل احترام ہمیسٹن جیمس مہذب ترین، ہستی اور نظریاتی مارکسیت پر متیق ترین نگاہ رکھنے والی شخصیتوں کا ظہور ایک غیر معمولی بے ضابطگی ہے۔ یہ بے ضابطگی اپنی سماجی اور سیاسی اہمیت تو اس کے مقابل اسی ذاتی ذہنی تابناکی کی شہرہ کیب ہوتی ہے جو ہمیں وائلڈ بلوم کی تھریوڈ میں سے۔ اب اگر یہ مارکسزم ہے تو یہ مارکسزم کی جلتی پھرتی شکل ہے جو اس سے بالکل مختلف ہے جس کی ہم بات کر رہے ہیں۔

سالونازکی: لو کاچ اور گراچی کو پڑھیے تو وہ اب بھی بورژوازی طبقے کو اسی بنیاد سے پیش کرتے ہیں کہ وہ ہمیشہ مدافعاۃً موقف رکھتا ہے اور بدلتا ریلوں سے اپنی برتری تسلیم کر دینے پر آمادہ رہتا ہے۔ ان کی سب سے بڑی کمزوری امر یہ ہے۔ وہ یہ پیش جینی نہیں کر سکتے کہ سماجی نظم و ضبط کی ایک ایسی شکل وجود میں آئے گی جس میں مدافعاۃً موقف اختیار کرنے کی بات تو دور رہے بلکہ بورژوازی بدلتا ریلوں سے صرف اپنی برتری تسلیم کرے گا بلکہ انھیں اس کے مفاد کے حوالے سے اپنی شناخت کی دانتیں بھی اس امر سے کاٹ دے گا کہ یہ انوازہ ہے کہ اس

کے اسباب بنیادی طور پر ٹیکنالوجیکل نوعیت کے ہیں۔

سعید۔ لیکن انیسویں صدی کے اواخر کے انگلینڈ میں آپ کو برطانوی سلطنت کے بارے میں اسی طرح کی قیاس آرائیاں ملیں گی۔ کوئی واسطی نظام ہمیشہ رہتا ہے۔ اور اس حالت میں یہ نظام خود سلطنت ہے اور سلطنت یہاں بھی کام کر رہی ہے۔ اس کے بعد میں برقی ذرائع ابلاغ جو یکساں طور پر ہر شخص میں خواہ وہ عالمی صاف بازار وال اسٹریٹ کا کاروباری ہو، مشرق وسطیٰ کی خاتون خانہ ہو یا کیلیفورنیا میں سمندری لہروں سے کھیلنے کا شائق کوئی شخص، یہ شور پیدا کرتے ہیں کہ وہ اس وسیع و عریض سماج کے شرکار ہیں جو چند روز پہلے ہلاک ہونے والے خلا، بازوؤں کے جنازے کو کندھا دینے جا رہا ہے۔ یہ واقعی انیسویں صدی کے تصور قومیت کی توسیع ہے تاہم یہ ایک تخیل ہے جو آپ کی طرف سے عجیب انداز میں سوچنے اور تصور کرنے کا سارا اعلیٰ خود انجام دیتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ گراچی اور لوکاچ کے یہاں ایسا کوئی خیال تھا۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہ جہاں تک لوکاچ کا معاملہ ہے تو بورژوائی طبقے کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ یہ تاریخ میں آخری طبقہ تھا، یہ آسٹریائی تھا، وہ المیہ اور غنائی شاعری جیسی اصناف کی فہم رکھتا تھا، اور یہ اپنے مقام سے ہٹ رہا تھا۔ اس کی نظر میں بورژوائی کا یہی مطلب تھا اور پروتاری بالکل کورا تھا۔ گرائی میر نزدیک اس سے زیادہ انتہا بیت پسند ہے۔ لیکن دونوں میں سے کوئی بھی ایک چلتے ہوئے اور پوری طرح منافع بخش تجارتی ادارے کی حیثیت سے امریکی سلطنت کی اپنا کام بغیر معنوی ترقی کی پیش بینی نہ کر سکا۔ چند سال پہلے اقوام متحدہ سے وابستہ ایک سربراہ اور وہ سول سروسٹ کی بات مجھے یاد آ رہی ہے کہ "میری دنیا کے لیڈران ماسکو کی بات کرتے ہیں لیکن دل میں خواہش رکھتے ہیں کیلیفورنیا جانے کی"۔ تمثیلیں بہت زوردار ہیں۔ ◆◆

کورنگ اسلام

ایڈیٹر: سید / ترجمہ: اختر الواسع

’کورنگ اسلام‘ کے منظرِ عام پر آنے کے بعد کے پندرہ سال میں مسلمان اور اسلام اور یہی اور مغربی ذرائعِ ابلاغ کی خاص توجہ کا مرکز بن گئے ہیں جس کا استیازی و صفیری کتاب میں مذکورہ تفصیلات کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی مبالغہ آمیزی اور گھسا پٹا اور جارحانہ انداز ہے۔ بلاشبہ فضائی فزائی اور دہشت گردی میں اسلام کا کردار اس انداز کے بیانات جس میں ایران جیسے مسلم ممالک بیاگم دہلی ہیں اور ہمارے طرزِ زندگی کو لٹکارتے ہیں۔ ہماری عمارتوں پر بمباری، ہمارے تجارتی ہوائی جہازوں کی تخریب کاری، ہمارے نظام آب رسانی کی مسمومیت، ایسی باتیں ہیں جو مغرب کے ذہن کو بیش از بیش اندیشوں کو اور خطرات کا شکار بنائے رکھتی ہیں۔ عالم اسلام پر ماہرین کی ایک نسل اپنی نمایاں خصوصیات کے ساتھ تیار ہو چکی ہے۔ اور ایک بحرانی دور میں انھوں نے خبر ناموں اور مباحثوں میں اسلام کے بارے میں بعض محدود اور مخصوص مذہبی خیالات کی اشاعت کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں اور عام طور پر غیر سفید فاموں کے متعلق مستشرقین کے مذہبی جو شس و خروش کے ساتھ پھیلائے ہوئے مذکورہ خیالات از سر نو تازہ ہو گئے ہیں۔ ان خیالات نے ایک ایسے وقت میں بڑی نمایاں اہمیت حاصل کر لی ہے، جب دیگر تمام تہذیبی گروہوں کی بیجا نسلی اور مذہبی نمایندگی

نوٹ: مترجم کا مضمون کے مندرجات سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے ترجمہ اسی لیے کیا گیا ہے کہ اہم کو معلوم ہو جائے کہ ہمارے بارے میں کس طرح سوچا جاتا ہے۔

ہفت عقوبت عام نہیں رہی۔ مغرب میں اسلام سے متعلق ایک معاذرہ قمیسی رجحان
 یرملکی تہذیب کی بے حیثیتی کی آخری قابل قبول قسم بن چکی ہے۔ جو کچھ مسلم ذہن، ان کے
 ردار، مذہب یا مجموعی طور پر ان کی تہذیب کے بارے میں کہنا چاہتا ہے وہی اب انفریقیوں،
 ہودیوں، دیگر مشرقی اور ایشیائیوں کے بارے میں نہیں کہنا جاسکتا۔ گذشتہ پندرہ سال کے عرصے
 ں بلاشبہ مسلمانان ایران، سوڈان، عراق، صومالیہ اور لیبیا بہت اشتعال انگیز حادثات میں
 وث رہے ہیں۔ یہاں بالخصوص درج ذیل اشتعال انگیزوں کی فہرست پیش نظر ہے۔ ۱۹۸۳ء
 ۱۰ دوران لبنان میں ۲۴۰ امریکی سمندری سپاہی ایک بم حادثے میں مارے گئے تھے جس کا ہمارا
 ۱۰ مسلم جماعت کے سر تھا، بیروت میں امریکی سفارت خانے کو مسلمان بم بردار شہیدی دیتے
 ۱۰ اڑا دیا تھا اور جس میں قابل ذکر نقصان ہوا تھا؛ ۱۹۸۰ء میں لبنان کے ایک گروہ نے امریکی
 ۱۰ ہروں کو ایک لمبے عرصے کے لیے یرغمال بنالیا تھا۔ متعدد فضائی قزاقیاں جس میں سب سے
 ۱۰ اودہ بنام ۱۴ اور ۳۲ رجوں کے درمیان ۱۹۸۵ء میں بیروت میں ٹرانس ورلڈ ایروئز کی پرواز
 ۱۰ ہائی جیکنگ تھی جس کی ذمہ داری مسلمان گروہوں نے اپنے سر لی تھی؛ تقریباً اسی عرصے
 ۱۰ فرانس میں ہونے والے بم کے حادثے تھے۔ ۱۹۸۸ء میں لوکربی اور اسکاٹ لینڈ میں
 ۱۰ ٹ ۱۰ کو مسلم دہشت گردوں نے بم سے اڑوا دیا تھا۔ ایران نے ان کی پشت پناہی اور لبنان
 ۱۰ سوڈان، فلسطین، سعودی عرب کے متعدد باغی گروہوں سے ہمدردی کی وجہ سے ایک نئی
 ۱۰ یت حاصل کر لی تھی۔ افغانستان روسی جارحیت اور قبضے کے بعد ایسا لگتا ہے جیسے متحارب
 ۱۰ قوتوں اور قبائل کی باہمی دشمنی اور خانہ جنگی کے گرداب میں ڈوب گیا ہو، بہت سے مسلم جنگجو
 ۱۰ عرصوں طالبان جن کو امریکہ نے تربیت دی، انھیں مسلح کیا، اور ان کی مالی سرپرستی کی۔ اب
 ۱۰ ں نے اس ملک کو تاخت و تاراج کر رکھا ہے۔ کچھ امریکی تربیت یافتہ گویلا اب دوسری جگہوں پر
 ۱۰ تل ہو گئے ہیں جیسے شیخ عمر عبدالرحمن جن پر الزام ہے کہ ۱۹۹۳ء کے ورلڈ ٹریڈ سینٹر دھماکے
 ۱۰ انھیں کا ہاتھ تھا اور اس کی تمام منصوبہ بندی میں انھیں کا ذہن کار فرما تھا اور اب وہ
 ۱۰ ق میں امریکہ کے اہم حلیف مصر اور سعودی عرب میں بدامنی کو ہوا دے رہے ہیں، مسلمان
 ۱۰ بی کے خلاف امام خمینی کا فتویٰ ۱۴۱۱ فروری ۱۹۸۹ء اور اس کے ساتھ رندی کے قاتل

کے لیے کسی ملین ڈالر کے انعام کا اعلان، اسلام کی برائیوں کی ادنیٰ سی مثال ہیں، تجدد اور روشن خیالی کی اقدار کے خلاف صف آرائی کا اہل اسلام کا مصمم غرض، اپنے چیلنج کے لیے سمندر عبور کر کے مغرب کے قلب پر دستک دینے کی صلاحیت بھی اہل مغرب کو مشتعل کیے رہتی ہے۔

۱۹۸۳ء کے بعد اسلام پر مسلمانوں کے ایمان حکم کے اعلان کا بڑا شور مچا۔ انھوں نے الجزائر میں ہونے والے بلدیاتی انتخابات جیت لیے لیکن فوجی مداخلت کی وجہ سے انھیں اقتدار میں آنے سے روک دیا گیا، الجزائر آج بھی ایک ہییب خانہ جنگی کے کرب کا شکار ہے جس میں دہشت گرد فوجیوں سے برسرِ پیکار ہیں اور ہزاروں دانش ور، صحافی، فن کار اور ادیب مارے جا چکے ہیں، سوڈان پر ایک جنگجو اسلامی پارٹی کی حکومت ہے جس کے سربراہ حسن الترابی کے لیے اکثر دہشتہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسلامی لباس میں ایک خونخوار آدمی ہیں۔ مصر میں درجنوں معصوم اسرائیلی اور یورپی سیاح مسلمان حملہ آوروں کے ہاتھوں مارے جا چکے ہیں جہاں اخوان المسلمون اور جماعت اسلامی (جو اخوان کے مقابلے میں زیادہ ہی جارحیت پسند اور کڑے) گزشتہ دس برسوں میں بڑی تیزی کے ساتھ طاقت میں آئی ہیں، جماعت اسلامی کو ایک بار اسرائیل نے انتفاضہ تحریک کے دوران (جس کی ابتدا ۱۹۸۷ء میں ہوئی تھی) بی۔ ایل۔ او کے اثر کو کم کرنے کے لیے مقبوضہ کنارے اور غازہ پٹی میں اپنی حمایت دی تھی، حماس اور اس کے ساتھ ساتھ اسلامی جہاد غیر متغیر طور پر خوفناک اور اخباری شہرت کی حامل اسلامی انتہا پسندی کی مثالیں ثابت ہو چکے ہیں، کیونکہ بہت سارے خودکش دستوں کی کارروائی، شہری بسوں کو بم سے اڑوینا، اسرائیلی شہریوں کا قتل وغیرہ جیسی کارروائیاں ان کی وحشیانہ حرکات کی فہرست میں شامل ہیں۔ ”گوریلے“ ان سے کم خوفناک نہیں ہیں جنھیں بالعموم امریکی ذرائع ابلاغ میں حزب اللہ کے دہشت گرد کہا جاتا ہے جن کی اپنی شناخت ہے اور جنھیں مقامی طور پر مزاحمتی جنگجو کہا جاتا ہے جو جنوبی لبنان کی حفاظتی پٹی کے معتد بہ حصے پر اسرائیل کے ناجائز قبضے کی مزاحمت کر رہے ہیں۔

مارچ ۱۹۹۶ء میں ایک بڑی بین الاقوامی کانفرنس مصر کے ساحلی شہر شرم الشیخ میں منعقد ہوئی تھی۔ حاضرین میں بشمول صدر کلنٹن، وزیر اعظم شیان پریز، صدر حسنی مبارک اور جبرین

یا سرعفات بھی تھے جس کا موضوع بحث دہشت گردی تھا جس کی ایک تازہ مثال اسرائیلی شہریوں پر خودکش دستوں کا حملہ تھا۔ انھوں نے اپنی تقریر میں جو عالمی سطح پر نشر کی گئی تھی، پریس اور خود کائفمنس نے عوام کے ذہنوں میں بغیر کسی شک و شبہ کے یہ بات بٹھادی کہ ان تمام کا الزام اسلام اور اسلامی جمہوریہ ایران کے سر جاتا ہے، امریکہ اور بالعموم مغرب میں ابلاغی ماحول اسلام کے خلاف اتنا گرم ہو گیا تھا کہ جب اپریل ۱۹۹۵ء میں "اوکلاہاما" میں بم پھٹے تو یہی شور ہوا کہ مسلمانوں نے پھر سے حملہ کر دیا ہے۔ یہ یاد کر کے مجھے ذہنی کوفت ہوتی ہے کہ اس دو پہر میں نے وہاں کے وسیع ترین ذریعہ ترسیل و ابلاغ اخبارات اور ان کے کئی بار سوخ نمایندوں کے پچیس ٹیلیفون تو ضرور وصول کیے ہوں گے۔ وہ سب کے سب یہ فرض کیے ہوئے تھے کہ میں چونکہ مشرق وسطیٰ سے تعلق رکھتا ہوں اور اس پر بہت کچھ لکھ چکا ہوں اسی لیے میں دوسروں کے مقابلے میں لازماً زیادہ واقف ہوں گا۔ عربوں، مسلمانوں اور دہشت پسندوں کا یہ غیر فطری رابطہ میرے لیے اتنی شدت کے ساتھ پہلے بھی ثابت نہیں ہوا تھا۔ میں جرم میں شرکت کے احساس پر مجبور کیا گیا میں بھی کچھ ایسا ہی محسوس کر رہا تھا۔ مختصراً یہ کہ ذرائع ابلاغ نے مجھے اور اسلام کو نشانہ بنا ڈالا۔ بلکہ یوں کہیے کہ ان تمام باتوں کا اصل سبب اسلام سے میرا تعلق تھا۔

بلکہ یہی عورت حال بوسینا کے مسلمانوں کی تھی جو اپنے ہموطن سریالی باشندوں کے ہاتھوں نسلی تطہیر کا نشانہ ہوئے۔ لیکن وہاں بھی جیسا کہ ڈیوڈ رائفل اور دوسروں نے بتایا، مغربی طاقتوں یا امریکہ نے ان کے لیے کچھ نہیں کیا۔ تا آنکہ ان پر بدترین مظالم نہ ڈھائے گئے، بوسینا میں اقوام متحدہ کے پر شور رہنمائی کام بھی زلزلے قسم کے تھے کہ اور ہر کہیں مسلمانوں کو حملہ آور کھجا گیا اور ان کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا گیا جن کے ساتھ بہترین یہ تھا کہ انھیں سب و شتم کا نشانہ بنایا گیا، دھکیلا دی گئیں، معاشی ناکہ بندی کی گئی، فرطینہ میں رکھا گیا اور ان پر ہوائی حملے کیے گئے۔ جمہینیائی مسلمانوں کو دبانے کے لیے روسی خونخواریت کو بھی نظر میں رکھیے۔ نیز یلیبیا اور عراق کو بھی، اپریل ۱۹۸۶ء کی گھنیری تمام میں یلیبیا پر امریکہ نے ہوائی حملہ کیا، ثانی الذکر یعنی عراق کو کھمسان جنگ کا نشانہ بنایا گیا پھر ۱۹۹۳ء اور ۱۹۹۶ء میں امریکی فضائیہ نے اس پر بمباری کی، جس کے کمتر و بیشتر حصے کو سی این این نے بھی دکھایا۔ یورپ میں لوگوں کا خیال

تھا کہ ہوائی حملے صحیح تھے گو کہ معصوم شہریوں کی ایک بڑی تعداد اس سے متاثر ہوئی تھی۔ اسی طرح مسلم صومالیہ میں ۱۹۹۲ء میں انسان دوستی کے نام پر امریکی مداخلت پر کسی نے اعتراض نہیں کیا جو ایک دہائی پہلے لبنان کی ہم کی طرح بغیر کسی نتیجے کے اپنے انجام کو پہنچی۔ عراق، 'لیبیا'، چیچنیا اور بوسینا کے واقعات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن دنیا بھر کے مسلمانوں کی نظر میں ان تمام کارروائیوں میں جو چیز مشترک ہے وہ یہ ہے کہ اسلام کے خلاف ان مستقل اور متواتر رزم آرائیوں کی محرک 'مغربی اور بالخصوص میسائی طاقتیں ہیں۔ اسی لیے اختلافات گہرے ہوتے جا رہے ہیں اور تہذیبوں کے درمیان افہام و تفہیم کے مواقع ٹٹتے جاتے ہیں۔ بہت سے مسلمانوں نے یہ لکھا اور کہا بھی کہ اگر بوسینائی، فلسطینی اور چیچنیا کی آفت زدگان مسلمان نہ ہوتے اور اگر دہشت پسندی اسلام سے منسوب نہ ہوتی تو مغربی طاقتیں اس سے زیادہ موثر ہوتیں۔ کچھ بھی ہو، اسرائیل نے بھی عرب مسلم علاقوں پر قبضہ کر رکھا ہے مگر اسے کبھی سزا نہیں دی گئی، آخر مسلمان اور مسلم ممالک ہی خصوصی طور پر ہت ملامت کیوں بنائے جاتے ہیں۔ انھیں کو غیر متوازن جارحیت کا نشانہ کیوں بنایا جاتا ہے۔ زیادہ تر امریکیوں کی نظر میں اسلام ایک پریشان کن چیز ہے۔

یعنی یہ ایک گنجلک تصویر ہے۔ تمام عالم اسلام میں جذبات براہِ نگیستہ ہو چکے ہیں اور یورپی اور امریکی نشانوں کے خلاف دہشت گردی کے بہت سے واقعات منظم یا غیر منظم طور پر ہو چکے ہیں۔

عالم اسلام کی عام صورت حال 'پسداداری اور زناہ عامہ میں کمی کے ساتھ ساتھ منہر شپ جیسے مظاہر جہوریت کے قابلِ لحاظ فقدان، آمریت کے عام خوف، ظالم و جابر حکومتیں ہیں جن میں سے بعض خود دہشت پسند ہیں یا دہشت گردی، ظلم و بربریت، نسلی افتراق اور اس میں تخفیف و اضافے کی بہت افزائی کرتی آئی ہیں۔ یہ سب حکومتیں پس ماندہ اور جابرِ نظام آتی ہیں۔ ان میں ایسی حکومتیں بھی ہیں جو بنیادی طور پر اسلامی ہیں جیسے سعودی عرب، مصر، عراق اور الجیزا یا انھیں میں شامل ہیں اس پر متنازع اور میری نظر میں معمولی تخفیف کے ساتھ وہ لوگ بھی ہیں جو آج کے عالم اسلام کے بہت سے امراض کی کہیے فی تماشہ میں ساتویں صدی کے کہنے کے وندہ تصور کی طاق رجوع کرتے ہیں۔ یہ شخص سے حسالی ایک ایسا غیر واضح تصور ہے جس سے انکارِ منافقت کے مترادف ہے۔

قومی اکیڈمیاں اور کمال و ہنر کا فروغ

یو آر اننت مورتی ترجمہ: سہیل احمد فاروقی

کوئی ہزار سال پہلے کنٹر کے عظیم شاعر پمپا کو کالیداس کی شاعرانہ عظمت کا اتنا شدید احساس تھا کہ اُس نے کالیداس سے الگ طرزِ سخن اختیار کی تھی اور میں تو یہاں تک کہہ سکتا ہوں کہ بعض مقامات پر وہ کالیداس سے آگے نکل گیا۔ ہندوستان جہاں اپنے ثقافتی اظہار میں کثیر مرکز رہا ہے وہیں اس سرزمین پر آفاق گیر معنویت کے حامل شعور کمال و فضیلت کی برابر نشوونما اور اس کی پاسداری بھی ہوتی رہی ہے۔

اس حقیقت کا قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ علم و ادب کا ایسا مرکز ہندوستان میں کہیں بھی ہو سکتا ہے اور ہمارے ملک میں آج بھی یہی صورت حال ہے۔ مثلاً افسانوی ادب کے تعلق سے کرا لا مرکز کمال قرار پائے گا تو تھیٹر کے میدان میں ممبائے شٹر۔ اور جیسا کہ ہونا چاہیے ادیب و شاعر کی حیثیت سے اس موضوع پر ہم باہم الجھ بھی سکتے ہیں۔ ہندوستانی ادیبوں نے اس بات پر کبھی بے چینی نہیں محسوس کی کہ علم و فضل کا معیار اُن پر دئی کی تانا شاہی کی طرف سے مسلط کیا جائے گا۔

ہندوستان میں اتحاد کے مظاہرے کے متلاشی افراد کو اختلافات سے ہی سابقہ پڑے گا اور معاملہ اس کے برعکس ہو تو وہ بھی درست ہے۔ ہندوستان میں لاتعداد زبانیں ہیں لیکن شاید ایسے چند ہی افراد ہوں گے جو ملک کی باپن یا چھ بڑی زبانیں نہ جاننے ہوں۔ ہم ایک ایسی

ریبے تعلق رکھتے ہیں جس کی پرداخت شہروں ہی میں نہیں بلکہ جنگلوں میں بھی ہوتی ہے۔
 سبھ میں مختلف مقامات پر منعقد سمیناروں کے مباحث کو سن کر یہ تاثر ملتا ہے کہ ہمارے
 ہر صوبہ انسان دوست حضرات پر اس وقت خوف ساطاری ہے۔ یہ وہی حریت پسندانہ
 ناؤ طبع تھی جس نے آزادی سے پہلے اور اس کے فوراً بعد ایسے عظیم اداروں کی بنیاد رکھنے
 ہجرات کی تھی جو صحیح معنوں میں کثرت میں وحدت کے تصور کو عین پرکھیں۔

مختلف اکیڈمیاں اور نیشنل بک ٹرسٹ سیاسی اور ثقافتی زندگی میں ہمارے قومی
 ہناؤں کی اسی بصیرت کا نتیجہ تھے۔ ان اداروں نے اچھی کارکردگی کا مظاہرہ کیا ہے تاہم
 اہر و کمال کے معیارات کی تشکیل میں کسی جمہوری معاشرے کو قدرتی طور پر درپیش مسائل
 نے نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو اتنا ہی کافی نہیں ہے۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ نہ ہی ہم میں
 ن جرات ہے اور نہ بصیرت جس کی مدد سے ہم ایسے ادارہ جاتی لائحہ عمل کا تصور کر سکیں جو ہمیں
 ن نوعیت کے مسلسل چیلنجز کا سامنا کرنے کی غرض سے کوئی پلیٹ فارم فراہم کرے۔ کیا
 ارے پاس قومی سطح پر ہندوستانی ثقافتی کونسل نام کا کوئی ادارہ ہونا چاہیے جو پورے
 ملک کے اُن متعدد خود مختار اور غیر مرکز اداروں کی سرگرمیوں کی نگرانی کرے جن کا قیام
 ملت ثقافتی مظاہر کے فروغ کے لیے عمل میں آتا ہے؟ ایسے کسی سوال کا جواب بہت واضح
 ہگا۔ اگر واقعی کوئی یہ محسوس کرتا ہو کہ ہمارے پاس ایک ایسا ادارہ ہونا چاہیے تو وہیں اس
 ت کا بھی اندیشہ ہے کہ ہندوستان میں برسرِ اقتدار آنے والی کوئی انتہا پسند سیاسی جماعت
 ن کا بجا استعمال بھی کر سکتی ہے۔ پھر اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیا ہم کوئی ایسا ادارہ وجود
 ن لاسکتے ہیں جس میں کسی بھی برسرِ اقتدار سیاسی جماعت کے وقتی اور عوامی سرکاروں کے
 یش نظر بجا تصرفات کیے جائیں تو ہمارے آزاد خیال انسانیت نواز غرورہ لیے میں جواب
 یں گے کہ ”نہیں“ ابھی نہیں ”ملک میں بھرپور فعال غم و ارادے کا فقدان ہے۔ اگر ایسا
 دنی کام کرنے کی کبھی ہمت کی بھی جائے تو ہمیں ڈر ہے کہ اس کی بھی غلط تفسیر کی جائے گی۔
 شاید اس خیال کی پُر خلوص حمایت بعض حلقوں کی طرف سے کی جائے۔ اور وہ اس
 ریح کے ثقافت کے معاملے میں ریاست کی طرف سے کوئی مداخلت نہ ہو۔ ملک کے مختلف ثقافتی

مظاہر کو اپنے آپ ترقی کرنے اور نمایاں ہونے کی آزادی ملنی چاہیے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا بازاری یا صارفانہ طاقتیں انھیں آزادانہ طور پر ترقی کرنے کی اجازت دیتی ہیں؟

تین دہائیوں تک ادب کی تدریس کے پیشے سے وابستگی کی بنا پر اور ایک ادیب کی حیثیت سے بھی میں اپنے ایک تجربے کا اظہار کرنا چاہوں گا۔ جب کوئی طالب علم ہندوستان کے کسی بھی تعلیمی ادارے میں ادب کے ایم۔ اے کورس میں داخلہ لیتا ہے اور اس سے یہ پوچھا جائے کہ کیا آپ نے ارسطو کا نام سنا ہے تو اس کا جواب فوراً اثبات میں ملتا ہے۔ کسی نہ کسی کتب فروش کے یہاں اس طالب علم نے ارسطو کی کوئی کتاب ضرور دیکھی ہوگی لیکن اگر اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ کیا اس نے آئندہ درجن کا نام سنا ہے تو اس کا پورا امکان ہے کہ جواب نفی میں ہوگا۔ آئندہ درجن کی ایک کتاب بھی اس کی نظر سے نہ گزری۔ ہوگی۔ آج اگر شیکسپیر کے کسی ڈرامے کے سو میں سے ننانوے نسخے فروخت ہو جاتے ہیں تو جیسا کہ مجھے یقین ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ڈراما کہیں نہ کہیں شامل نصاب ہے۔ ارسطو اور شیکسپیر کے افکار اس وجہ سے محفوظ رکھے جاتے ہیں کہ یورپ میں ایک نظر نہ آنے والی ثقافتی پالیسی کا فرما رہی ہے اور اسی پالیسی کو ہم نے بھی اپنے ملک میں بعض تاریخی اسباب سے اختیار کر لیا ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری طرف سے اس پالیسی کے اختیار کیے جانے کے خالصتاً ثقافتی اسباب بھی ہیں۔ پھر بھی ہمیں کالیڈاس یا آئندہ درجن 'پمپا یا بسا دیا' کو بھی اس ثقافتی بیداری کا حصہ بنانا چاہیے۔ میری یہ بھی خواہش ہے کہ ہندوستان کے کسی گوشے میں علم کے کسی میدان میں حاصل ہونے والے کمال و مہارت کو مشترک کرنے کا درجہ ملنا چاہیے۔

صحیح معنوں میں تخلیقی صلاحیت کے حامل افراد اپنی تخلیقیت کے عمل کے دوران اس کی فکر کرتے ہی نہیں کہ ان کی حمایت و سرپرستی کے لیے کسی ادارے کا وجود ہے یا نہیں۔ عظیم تخلیقی کارنامے گہری سادھنا کا نتیجہ ہوتے ہیں اور خالق کی روح کے نہاں خانے سے جنم لیتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم انسانی برادری ہیں اور مشترک سرکار رکھتے ہیں اس لیے تخلیقی سرگرمیوں کے ثمرات کو مشترک ورثہ بنانا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ثقافتی ورثے کو بھیلانے

اور فروغ دینے کی غرض سے اکیڈمیاں قائم کی جاتی ہیں۔

ابھی تک مختلف اکیڈمیاں اچھا کام کرتی رہی ہیں اور اگر ان کا وجود نہ ہوتا تو مشترک ثقافتی ورثے کا ہمارا تصور اُس سے کمزور ہوتا جو آج ہے۔ تاہم ایسے اداروں پر دباؤ ڈالنے والے جمہوری اور عوامی تحفظات اکثر و بیشتر کمال دہنہ کے حصول کے مقصد کو متاثر کرتے رہتے ہیں۔ اس لیے جمہوریت میں ہمارا فرض ہے کہ ہم ایسے ادارے قائم کریں جو عوامی تحفظات و ترجیحات کے سامنے ہتھیار نہ ڈالیں۔

ثقافت کے معاملات میں ہمیں کارآمد ماضی کے بچتے نشور سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے اور ایک ایسے تسلسل کا احساس ذہن میں جاگزیں رہنا چاہیے جسے قدیم اہل نظر کی زندہ یاد سے جلا ملتی رہی ہے اور اپنی رگوں میں ماضی کے اُس زندہ احساس کے ہمارے گرم جوشی کے ساتھ اُس نے کام کا خیر مقدم کرنا چاہیے جو ہمیں زمانہ حال میں انجام دینا ہے ورنہ ہماری تہذیب بدلتا ہوتی جا رہی ہے۔ تہذیبیں انسانوں ہی کی طرح نازک ہو سکتی ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ قابل قدر چیزیں ہماری غفلت کا شکار ہو کر اپنا وجود کھو بیٹھیں۔

قابل قدر اور بیش قیمت چیزوں کو جن ذرائع سے زندہ رکھا جاسکتا ہے ان میں سے ایک ذریعہ تعلیمی عمل ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ کون سی شے قابل قدر ہے اور کون سی نہیں۔ اس کا تعین اکثریت کی رائے کی بنیاد پر نہیں ہونا چاہیے۔ اس فیصلے کے لیے ضرورت ہے ہم ہمیشہ وہم مشرب افراد کے درمیان تبادلہ خیال اور ان کے ایک فورم یا اجتماع مرکزی۔ ان افراد کو آزادی ہونی چاہیے کہ وہ بے خوف ہو کر اپنی سرگرمیاں ان ارش و عبارات کے مطابق جاری رکھیں جن تک پہنچنے کے لیے اپنی ذاتی زندگی میں وہ مسلسل کوشاں رہے ہیں۔ اگر ہندوستان کے ثقافتی خدمت گار ایک حائدار اور حساس ثقافتی پالیسی کو پختہ دیکھنا چاہتے ہیں تو انھیں ایسے اداروں کو وجود میں لانا ہوگا جو اس تصور کے فروغ کے لیے خود کو وقف کر دے۔ اگر ہم محض ایک زرعی سماج کا حصہ ہوتے تو جنوبی ہند کی زبان میں لکھنے والے پمپا کی مداخلت کا سوال نہ اٹھتا جس نے ایک ہندوستانی فن کار سے جو کچھ لکھنا چاہیے تھا لکھا۔

لیکن ہم پر عوامی ذرائع ابلاغ کی پورخس ہو رہی ہے اور یہ بے جان بازاری یا صارفانہ طاقتیں ایک وقتی خوشی دینے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتیں۔ یہ طاقتیں کثیر قومی حیثیت کی ہیں اور ہمارے قابو سے باہر ہیں۔ اس لیے اگر ہم اپنے کثیر مرکزی ثقافتی درتے کے تحفظ کے خواہاں ہیں تو اس عیش پرست راکشس کا سامنا جو ضروری نہیں کہ ہندوستان میں ہی پایا جائے ایک دوسری طاقت کے ذریعے کرنا ہوگا اور وہ طاقت ہے چامٹندی لی جسے کئی دیویوں نے اپنے آئینہ وار سے مختلف قوتوں سے مسلح کیا تھا۔ ہم مزاج اور ہم بنیہ افراد یعنی ادیبوں اور فن کاروں کی برادری بھی ہندوستان کے مختلف سرچشموں سے قوت و حرکت حاصل کر کے اس طرح کے ادارے کو با اختیار اور فعال بنائے گی۔ لیکن کیا ہم ایسی کسی برادری کی تشکیل کر سکتے ہیں؟ اگر جواب ہاں میں ہے تو سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیسے۔ تو آئیے اس مسئلے پر اپنے آپ کو سنجیدگی سے ٹٹولیں۔ درنہ مجمع بازاری قوتیں اور کثیر رتی تفریق پسند رجحانات صدیوں سے زندہ اور جاری و ساری روایات کا خاتمہ کر دیں گے۔ ♦♦

علامہ اقبال اور وحدت الوجود

الطاف احمد اعظمی

وحدۃ الوجود کا نظریہ مصنفانہ افکار کی تاریخ میں ایک اہم مضمون مقرر رہا ہے۔ یہ نظریہ دراصل کائنات کی ایک باطنی تعبیر ہے۔ اقبال فلسفی بھی تھے اور شاعر بھی۔ اس لیے اس خیال کی طرہ ان کا فکری اور جذباتی میلان ناگزیر تھا۔ اس سلسلے میں ان کے خیالات کا جائزہ لینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شاعر طور پر وحدۃ الوجود کا مفہوم واضح کر دیا جائے اور ساتھ ہی اسلام کی بعض تعلیمات سے اس کی خاورت بھی بیان کر دی جائے۔ وحدۃ الوجود کے سب سے بڑے امام و شارح شیخ محمد الدین ابن عربیؒ متوفی ۱۱۶۵ھ) نے اس نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

”جب ہم کسی چیز کو دیکھ کر کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ فی الواقع خارج میں موجود ہے، مثلاً اگر خارج میں زبدہ ہو اور ہم کہیں ”زبدہ ہے“ تو چونکہ یہ ایک خلاف واقعہ بات ہے لہذا غلط ہے۔ زبدہ ہے بحر ہے، حالانکہ ان سب میں ”ہے“ مشہد ہے۔ اسی کو ہم وجود بمعنی مابہ الوجودیت کہتے ہیں۔ اس معنی کے لحاظ سے متاد کہ جو وجود حقیقی ہے اس کے بالمقابل کیا ہے؟ کچھ نہیں۔ جوہ وجود کی ایک صورت اور اس کا تعین ہے۔“^۱

اس کے بالمقابل وجود کی ایک دوسری مقصوفانہ تعبیر بھی ہے اور اس کا نام وحدت الشہود ہے۔ اس نظریے کے بانی مجدد الف ثانی (توفی ۱۰۳۷ھ) ہیں۔ وحدت الشہود کا مفہوم یہ ہے کہ سارے موجودات کی کثرت میں صرف وجود حقیقی کو دیکھے اور اس کو موجود جانے۔ اس کے لیے لازم نہیں کہ وہ موجودات کے وجود کی نفی کرے جو ایک حقیقت واقعہ ہے۔ مجدد صاحب نے اس بات کو آفتاب کی روشنی میں ستاروں کی پوشیدگی سے سمجھایا ہے۔ لکھتے ہیں :

”ایک شخص کو آفتاب کے وجود کا علم ہو گیا تو اس یقین کا غلبہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ ستاروں کو نیست و نابود جانے لیکن جب آفتاب کو دیکھے گا تو اُس وقت ستاروں کو نہ دیکھے گا اور آفتاب کے سوا اس کو کچھ نظر نہ آئے گا۔ اور اس وقت بھی جب کہ ستاروں کو نہیں دیکھتا وہ جانتا ہے کہ ستارے معدوم نہیں ہیں وہ موجود ہیں اور سورج کی روشنی میں مغلوب ہیں پس توحید و توحید ہی کہ : ات حق کے ماسوا کی نفی ہے، عقل و شرع کے خلاف ہے۔ برخلاف توحید شہودی کے کہ ایک کے دیکھنے میں کچھ مخالفت نہیں۔“

نظریۂ وحدۃ الوجود میں قدیم و حادث یا دوسرے لفظوں میں فاطر و مفعول میں اتحاد و مینیت کا تصور غالب ہے یعنی موجودات فریبہ نفس میں۔ غالب کے الفاظ میں : ہر جہد کہیں کو ہے، نہیں ہے۔ وجود حقیقی کے سوا کہاں کوئی اور وجود ہے ہی نہیں۔ اس نظریے میں اور وہ لوگوں کے نظریے میں کہ کائنات ہی خدا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ وہ جہدی منکر ہیں مبتنی مطلق کی تعبیری حالت پر وجود حقیقی کا اطلاق ہوتا ہے جو مختلف مراحل تنزل سے گذر کر کائنات مادی کے درجے تک پہنچا ہے۔ لیکن دہری کائنات کو وجود مطلق سے تنزل کا نام نہیں دیتے بلکہ اسی کائنات کو تنزل سے موجود ہے، خدا کہتے ہیں بشرطیکہ اس کو خدا کا نام دینا نہ درتی ہو۔ برخلاف اس کے شہودی مسلک میں فاطر و مفعول میں وہی

تعلق ہے جسے شریعت نے جائز ٹھہرایا ہے یعنی خالقیت کا تعلق۔ مجدد صاحب فرماتے ہیں :

”جہاں کیا چھوٹا کیا بڑا حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کے منظر اور اس کے شیعین اور ذاتی کمالات کے آئیے ہیں۔ حق تعالیٰ ایک مخفی خزانہ تھا اس نے چاہا کہ خود کو خلوت سے جلوت میں لائے اور اجمال سے تفصیل میں تو جہاں کو خلق کیا اس طرح کہ وہ اپنی ذات و صفات میں حق تعالیٰ کی ذات و صفات پر دلالت کرے۔ پس جہاں کو اپنے صانع کے ساتھ کوئی مناسبت نہیں ہے۔ یہ اس کی مخلوق ہے اور اس کے شیعوں و کمالات پر دلالت کرتی ہے، یہاں اتحاد و عینیت احاطہ و سرایان اور معیت ذاتیہ کا حکم لگانا غلبہ حال اور شکر ہے۔ مستقیم الاحوال بزرگ جن کو صحو کا پیالہ ملا ہے، جہاں کے لیے صانع کے ساتھ کوئی نسبت سوائے مخلوق اور منظر کمالات ہونے کے ثابت نہیں کرتے اور علمائے حق کی طرح احاطہ و سرایان اور معیت کو غیر علمی جانتے ہیں۔“

حقیقت یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ خواہ بادی النظر میں کتنا ہی حسین معلوم ہوتا ہو۔ اسلامی نقطہ نظر سے سخت قابلِ اعتراض اور اسلام کے تصور توحید سے واضح طور متضاد ہے۔ اسلام کا بنیادی کلمہ جسے کلمہ توحید کہتے ہیں، لا الہ الا اللہ ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پہلی صدی ہجری تک اللہ کے معنی معبود کے ہی لیے گئے لیکن دوسری صدی ہجری میں جب تصوف کا باضابطہ آغاز ہوا تو اس مفہوم میں ایک طرح سے معنوی اضافہ ہوا۔ ارباب تصوف نے اس کا مفہوم یہ بیان کیا کہ ”اس کے سوا نہ کوئی معبود ہے نہ مقصود اور نہ موجود“ ان لا الہ الا لا معبود ولا مقصود ولا موجود“ فی نظیر ارباب الشہود (آلہ اللہ) یہ طرز تبصر جب مزید آگے بڑھا تو معبود اور مقصود کے الفاظ بھی ہٹ گئے اور لا الہ الا اللہ کا مطلب بیان کیا گیا کہ لا معبود الا اللہ یعنی اللہ کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے اور اسی کو صوفیاء نے عین توحید قرار دیا۔ غور فرمائیں کہ اس تبدیلی سے کیا کہاں

سے کہاں پہنچ گئی۔ اولین کلمہ میں اللہ کے سوا ہر موجود کے اقتدار و قوت اور اس کی عبودیت نفی ہے اور اس کے بالمقابل وجودی کلمہ میں اللہ کے سوا ہر وجود کی نفی ہے۔ اس سے راستہ اصحاب تصوف نے یہ کیا کہ وحدت کی ضد کثرت کو قرار دیا جب کہ اسلام میں توحید کی ضد شرک ہے یعنی کائنات کی اقتدار و اختیار میں غیر خدا کی شرکت۔ اس تحریف کلمہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی توحید کا مفہوم ہی بدل گیا اور وہ ایک اعتبار سے شرک کا ہم معنی بن گیا۔ جب خدا کے ملاوہ یہاں کوئی چیز موجود بھی نہیں ہے تو پھر مظاہر پرستی کو کس طرح غلط کہا جاسکتا ہے۔ پھر ان مظاہر کی اصل مدین وجودی خیال کے مطابق خدا ہی ہے اس لیے ان کی پرستش دراصل خدا کی پرستش ہے کیونکہ یہاں غیر خدا کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

اس عالم مادی کی اشیاء میں جو فرق و اختلاف نظر آتا ہے وہ ان کی اشکال و رکیب میں ہے نہ کہ اصل میں اور صورتیں فنا ہو جانے والی ہیں اور باقی رہ جانے والی چیز ہی اصل ہے یعنی وجود حقیقی۔ چنانچہ وجودی صوفیاء اعتقاد میں بھی جلوہ خداوندی دیکھتے ہیں یا اب صوفی کا ارشاد ہے کہ ”ہمارے یہاں مجوسی اور عیسائی سب برابر ہیں، کوئی بُرا نہیں۔ سب خدا آسمان پر نہیں ہے بلکہ ہم میں تم میں چھپ کر سب کو دھوکے میں ڈال دیا ہے تو بس یہ صورت پکڑ لے خدا مل جائے گا، آسمان پر کیا دھڑا ہے یہ“

اس نظریے کے مطابق عابد اور معبود یا بندہ خدا میں فرق بالکل ظاہری اور مبی ہے باعتبار حقیقت دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شیخ محمد الدین ابن عربی نے ”ان مجید کی آیت: واعبدوا ربک حتی یاتیک الیقین (سورہ حجر: ۱۵) کی تفسیر میں لکھا ہے: حتی یاتیک حق الیقین متھی عباد تک بالقضاء و جدک فیکون هذا العابد المعبود جمیعاً لا غیرہ (یہاں تک کہ تجھے حق الیقین حاصل ہو اور تیرے وجود کے ختم ہونے سے تیری عبادت بھی ختم ہو جائے۔ پھر وہی عابد ہوگا اور وہی معبود، غیر نہیں) اسی خیال نے متاثر ہو کر غالب نے کہا ہے:

اے زوہم غیر غوغا در جہاں انداختہ

گفتہ خود سرفے و خود را در گاہ انداختہ

دیدہ بیرون و درون از خویش تن پر داغی

پردہ رسم پرستش درمیاں انداختہ

اس نظریے کی زد اسلام کے اخلاقی تصورات پر بھی پڑتی ہے۔ مثلاً اسلام میں
یاد رہی اور جزا و سزا کے تمام تصورات کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ انسان کو ارادہ و
تیار کی آزادی حاصل ہے لیکن وجودی منکر سے اس خیال کی نفی ہوتی ہے اور جبریت کے
تور کو فروغ ملتا ہے۔ مولانا روم کے سوا تمام صوفیاء اور صوفی شعرا جبر کے حامی رہے
یا مثلاً خواجہ حافظ فرماتے ہیں :

در کوئے نیک نامی مارا گذر نہ دادند

مگر تو نمی پسندی تغیر کن قضا را

حافظ بخود نہ پوشید این خرقہ سے آلود

اے شیخ پاک دامن معذور دار مارا

اوپر ہم نے وحدۃ الوجود کے معنی و مفہوم کی جو وضاحت کی ہے اور ساتھ ہی
اسلام کی بنیادی تعلیمات سے اس کی عدم مطابقت دکھائی ہے اس کو پیش نظر رکھیں اور
پھر اقبال کے فلسفہ وجود کو لیں۔ اس معاملے میں جہاں تک راقم کے مطالعے کا تعلق ہے
اقبال کی فکر میں شدید نوعیت کا اضطراب ملتا ہے۔ ابتدا میں ماحول کے زیر اثر وہ
تعبوت اور اس کے مرکزی خیال وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ چنانچہ ان کے ابتدائی کلام میں
یہ رنگ منکر پوری طرح عیاں ہے۔ ”عقل و دل“ ان کی پہلی نظم ہے جس میں اس خیال کی
آولین نمود ملتی ہے :

ہوں مفسر کتاب ہستی کی منظر شان کبریا ہوں میں

علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے تو خدا جو خدا تھا ہوں میں

تو زمان مکان سے رشتہ بیا طائر سدرہ آشنا ہوں میں

کس بلندی پہ ہے مقام مرا عرش رب جلیل کا ہوں میں

اقبال کی دوسری نظم ”شمع“ ہے جس میں وجودی فکر بالکل نمایاں ہے۔ وجودی

نظرے کے مطابق کفر و ایمان اور کعبہ و بیت خاصہ کی تفریق غلط ہے۔ چراغِ حرم میں فروزاں ہو یا دیر میں، دونوں جگہ اس کا نور یکساں ہے۔ اس خیال کو نظم کے دوسرے بند میں اس طرح ادا کیا گیا ہے:

یک میں تری نظر صفت عاشقانِ راز
میسری نگاہِ مایہ آشوب امتیاز
کعبے میں، بنگلے میں ہے یکساں تری ضیا
میں امتیازِ دیر و حرم میں پھنسا ہوا

وجودی صوفیاء کا خیال ہے کہ انسانی انا، انا کے مطلق ہی کا ایک حصہ یا تجلی ہے جو جسمِ خاکی کے ساتھ پیوستہ ہے گویا وہ حالتِ فراق میں ہے۔ اس کی سب سے بڑی آرزو اپنی اصل یعنی ہستی مطلق سے وصل و اتصال ہے۔ اگر تمثیل کی زبان استعمال کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ انسانی انا ایک قطرہ ہے اور ہستی مطلق قلمِ ناپید اکثار۔ قطرہ دریا سے جدا ہو کر مضطرب ہے اور چاہتا ہے کہ جلد سے جلد اس سے مل جائے تاکہ اسے لذتِ وصل اور حیاتِ جاوداں حاصل ہو۔ غالب کے الفاظ میں:

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فسا ہو جانا
درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

مولانا روم نے اپنی مثنوی کا آغاز ہی جدائی کے مضمون سے کیا ہے اور اس کے لیے 'ئے' کو بطور تمثیل پیش کیا ہے۔ چنانچہ جس طرح 'ئے' فریادی ہے اسی طرح اقبال کی شمع بھی فریادی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک کی فریاد زبانِ قال سے ہے اور دوسرے کی زبانِ حال سے جس طرح 'ئے' کی فریاد کو لوگوں نے غلطی سے نغمہ جاں نواز سمجھا اسی طرح شمع کے سوز کو نور سمجھ لیا حالانکہ وہ برقِ تجلی سے اس کا سوزِ جدائی ہے گو کہ وہ اس حقیقت سے بے خبر ہے۔ نظم کا تیسرا بند ملاحظہ ہو:

جلتی ہے تو کہ برقِ تجلی سے دور ہے
 بے درد تیرے سوز کو سمجھے کہ نور ہے
 قبول رہی ہے اور تجھے کچھ خبر نہیں
 بیٹا ہے اور سوزِ دروں پر نظر نہیں

شاعر جانتا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان جو چیز حجاب ہے وہ خود وجود ہے۔
 اس کے وجود کی صبح دراصل شامِ فراق ہے۔ اس کا اصلی وطن جہانِ محسوسات نہیں کہ
 یہ تو اس کا قفس ہے جس میں وہ قید ہے۔ اس کا اصلی وطن مادرِائے محسوسات ہے لیکن
 عام انسان اس قید کی حقیقت سے بے خبر ہیں۔ وہ قفس کو جہن اور غم کو غربت کو اصل وطن
 سمجھتے ہیں۔ نظم کا بانچواں بند دیکھیں :

صبح ازل جو حُسن ہوا دستانِ عشق
 آواز کُن ہوئی تپشِ آموزِ جانِ عشق
 یہ حکم تھا کہ گلشنِ کُن کی بہار دیکھ
 اک آنکھ لے کے خواب پریشاں ہزار دیکھ
 مجھ سے خبر نہ پوچھ حجابِ وجود کی
 شامِ فراق صبح تھی میسری نمود کی
 وہ دن گئے کہ قید سے میں آشنا نہ تھا
 زہیبِ درخت طور مرا آشیانہ تھا
 قیدی ہوں اور قفس کو جہن جانتا ہوں میں
 غربت کے غم کدے کو وطن جانتا ہوں میں

شاعر کو یہ بات معلوم ہے کہ یہ سلسلہ روز و شب اور تصورات کے زمان و مکاں
 سب ہستی مطلق کے حلقہ ہائے دامِ خیال ہیں۔ ایک ہی وجود ہے جس نے مختلف لباس
 تعلیمات میں ظہور کیا ہے۔ یہاں صید اور صیاد اور حلقہ ہائے دام سب ایک ہی حقیقت کے
 مختلف نام ہیں۔ بامِ حرم اور طائرِ بامِ حرم کے درمیان کوئی خط امتیاز کھینچنا ممکن نہیں

ہے۔ نظم کا چٹشا بند ملا حطہ ہو :

اے شمع انتہائے فریبِ خیال دیکھ
مسجود ساکنانِ فلک کا مآل دیکھ
مضمونِ فراق کا ہوں، ثریا نشاں ہوں میں
آہنگِ طبعِ ناظم کون و مکاں ہوں میں
باندھا مجھے جو اس نے تو چاہی مری نمود
تحریر کر دیا سرِ دیوانِ ہست و بود
چشمِ غلطِ نگر کا یہ سارا قصور ہے
عالمِ ظہورِ جلوہ ذوقِ شعور ہے
یہ سلسلہ زمان و مکاں کا کندہ ہے
طوقِ گلے حسنِ تماشا پسند ہے
میاںِ آپ، حلقہٴ دایمِ ستم بھی آپ
بامِ حرم بھی، طاہرِ بامِ حرم بھی آپ

وجودی نظریے کے مطابق جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہوا، ہر شے کی اصل عینِ ہستی مطلق ہے۔ اس کا ظاہر بھی اور باطن بھی وہی ہے البتہ دونوں حالتوں، حکم الگ الگ ہے۔ باطنی حالت جو ہر موجود کی اصل و عین ہے، وجودِ حقیقی ہے اور عین مذہب کی زبان میں معبودِ حقیقی ہے۔ اور ظاہری حالت جو اشکال سے عبارت ہے، موجودِ عبد ہے اور یہ اعتباری ہے۔ اگر ظاہری حالت معدوم ہو جائے تو وجود اور موجود یا عبادِ معبود کا فرق بھی باقی نہ رہے گا اور دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ منصور کے نعرہ انا الحق کا جو مفہوم ہے۔ اقبال بھی اس خیال کے حامی تھے لیکن منصور کی جرأتِ زندانہ کا جو ہونکا انعام ہوا اس نے انھیں انخانے راز پر مجبور کیا۔ نظم کے چٹے بند کا آخری شعر جس پر اس کا خاتمہ ہوا ہے یہ ہے :

ہاں آشنائے لب ہو نہ راز کہن کہیں پھر چھپڑ جائے قصہ وار و رسن کہیں

ہم اوست کا مضمون اقبال کی جس نظم میں تمام شعری محاسن کے ساتھ بیان ہوا ہے وہ ”جگنو“ ہے۔ آخری بند کے اشعار ملاحظہ ہوں :

حُسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں بھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چلک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی لک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نفسہ ہے بونے بلبل، بو پھول کی چمک ہے
نکرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز خفی
جگنو میں چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا مسل ہو
ہر نشے میں جب کہ پنہاں خاموشی ازل ہو

”سوامی رام تیرتھ“ کے عنوان سے بانگ درا میں جو نظم ہے اس میں بھی دجوری خیال کی بھلک نمایاں ہے۔ سوامی رام تیرتھ ہم اوستی ویدانتی تھے۔ ان کی موت دریا میں ڈوبنے سے ہوئی۔ اس واقعے پر اقبال کے تاثرات درج ذیل ہیں :

ہم بغل دریا سے ہے اسے قطرہ بنے تاب تو
پہلے گوہر تھا، بنا اب گوہر نایاب تو
آہ کھولا کس ادا سے تو نے راز رنگ و بو
میں ابھی تک ہوں اسیر امتیازِ رنگ و بو
مٹ کے غوغا زندگی کا شورِ شش خمشر بنا
یہ شرارہ بچھ کے آتشِ حنا آزر بنا
نفی ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الّا اللہ کا

اس ضمن میں اقبال کی ایک غزل کے چند اشعار بھی قابلِ توجہ ہیں :

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں
جھلک تیری ہویدا، چاند میں، سورج میں، تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
ردائی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
جو ہے بیدار اناں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیوان میں، پتھر میں، ستارے میں
صدائے لن ترانی سُن کے اے اقبال میں چُپ ہوں

تقاضوں کی کہاں طاقت ہے پھر فرقت کے مارے میں
اوپر ہم نے اقبال کی جن نظموں میں وجودی خیال کی موجودگی دکھائی ہے ان
کا تعلق ان کی شاعری کے پہلے دور سے ہے۔ ۱۹۰۵ء میں وہ ولایت گئے اور ۱۹۰۸ء میں واپس
آئے۔ اس سفر نے ان کے افکار و خیالات پر گہرا اثر ڈالا۔ مغربی فلسفہ اور ایرانی الہیات کے
دوین مطالعے نے ان کے طرز فکر کو متاثر کیا۔ اس دور کی نظموں کے مطالعے سے محسوس
ہوتا ہے کہ اقبال ایک نئی فکر، ایک آفاقی مقصد اور ایک نئے طرز بیان کی تلاش میں
ہیں۔ طلباء، علی گڑھ کالج کے نام کے عنوان سے بانگ درا میں جو نظم ہے اس میں اس ذہنی
تبدیلی کا سراغ ملتا ہے :

اوروں کا ہے پیام اور، میرا پیام اور ہے
عشق کے درد مند کا طرزِ کلام اور ہے
آئی تھی کوہ سے صدا رازِ حیات ہے سکوں
کہتے تھا مورِ ناتواں لطفِ خیرام اور ہے
جذبِ حرم سے ہے فردغِ انجمنِ محباز کا
اس کا نظام اور ہے، اس کا نظام اور ہے
یہ لب و لہجہ پہلے دور کے لب و لہجے سے قطعی مختلف ہے۔ اس دور کی

ظلوں میں قومیت کے تصور سے بیزاری ملتی ہے جو مغرب کی جارحانہ قوم پرستی کے شاہد ہے
 کا نتیجہ بھی۔ اب وہ وطنیت کی تنگ نائے سے نکل کر راہِ حجاز کی وسیع فضاؤں میں پرواز
 کے خواہش مند ہیں۔ بتانے قوم و وطن سے دامن بچا کر راہِ انسانیت کا غبار بننے کی تمنا رکھتے
 ہیں۔ اس خیال کا لازمی تقاضا تھا کہ وہ فرد کی مجازیت کے دام سے نکل کر ملت کی حقیقت کے
 ترجمان ہوں۔ مادہ پرست مغربی تہذیب سے جس میں قوم و وطن "رب اکبر" کا درجہ رکھتے
 ہیں وہ سخت متنفر ہیں :

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
 کھراجے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرم عیار ہوگا
 تمہاری تہذیب اپنے منہ سے آپ ہی خود کشی کرے گی
 جوشاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائدار ہوگا
 تیسرے دور کے کلام میں شکر کی اس تبدیلی کی رشتہ تیز ہو جاتی ہے۔ مجازی لے
 بھی پہلے سے زیادہ بلند آہنگ ہے۔ تصورِ وطنیت کی واضح تردید بھی ہے :

چین و عرب ہمارا، ہندوستان ہمارا مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا
 تو حید کی امانت سینوں میں ہے ہمارے آساں نہیں مٹانا نام و نشان ہمارا
 دنیا کے بتکدوں میں پہلا وہ گھر خدا کا ہم اس کے پاساں ہیں وہ پاساں ہمارا
 سالار کارواں ہے میر حجاز اپنا اس نام سے ہے باقی آرام جاں ہمارا
 نظم "وطنیت" کے درج ذیل اشعار بھی قابلِ غور ہیں :

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
 جو پرہیز اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
 گفتارِ ریاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
 ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے
 اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
 قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

یہی وہ دور ہے جب اقبال کے دل میں تصوف سے بیزاری پیدا ہوئی۔ انھوں نے گہرے غور و فکر کے بعد محسوس کیا کہ ان کی پیامبر اور مقصد کو شش شاعری کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تصوف اور اس کا وجودی تصور ہے۔ تصوف ترک دنیا، حرکت و عمل سے فراغ نفی خودی اور غلوت گزینی کی تسلیم دیتا ہے، اور یہ ساری باتیں اقبال کے تصور زندگی کے جو حرکت و عمل سے عبارت ہے، بالکل خلاف تھیں۔ چنانچہ انھوں نے واضح لفظوں میں تصوف کی مخالفت شروع کی۔ ان کی ایک طویل نظم ”شمع اور شاعر“ ہے جو ۱۹۱۲ء کی تخلیق ہے۔ اس نظم میں وجودی تصور کے برخلاف خالص اسلامی توحید اور اس کے آثار و مظاہر بالکل نمایاں ہیں۔ نظم کا خاتمہ اس شعر پر ہوا ہے:

شب گریزاں ہوگی آخر جلوہ نور شید سے
یہ جہن مہمور ہوگا نغمہ توحید سے

۱۹۱۲ء کے بعد اقبال کے یہاں وجودی تصوف کی مخالفت اپنے نقطہ عروج پر پہنچ گئی ہے۔ مثنوی ”اسرار خودی“ کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

”مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے ذہن و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو جس کے وہ اٹھک مفسر تھے، اسلامی تحقیر کا ایک لاینفک عنصر بنادیا۔۔۔۔ اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔“

اسی بنا پر اقبال نے ”اسرار خودی“ میں خواجہ حافظ اور افلاطون کے خیالات پر سخت تنقید کی ہے۔ افلاطون کے متعلق ارشاد ہے:

رابعِ اولِ مَلاطونِ حکیم از گروہ گو سفند ان متدیم
 گفت سَرِ زندگی در مردن است شمعِ راصد جلوه از افسردن است
 گو سفند در لباسِ آدم است حکمِ او بر جانِ صوفی حکم است
 بسکہ از ذوقِ عملِ محروم بود جانِ او وارفتہ بمسدم بود
 منکرِ ہنگامِ موجود گشت خالقِ اعیان نامشہود گشت
 اسب سے پہلا رابعِ حکیمِ مَلاطون کا تعلق تیمم گو سفندوں کے گروہ
 سے تھا۔ (وہ موت کو زندگی پر ترجیح دیتا تھا) اس کے نزدیک مرنے
 ہی میں رازِ زندگی پنہاں ہے، اور شمع کے بجھ جانے میں اس کی تابندگی
 ہے۔ آدم کے لباس میں وہ دراصل گو سفند تھا۔ اس کے حکم کو صوفی جان
 سے زیادہ عزیز رکھتا ہے۔ وہ ذوقِ عمل سے محروم اور مدمومات پر تفریق
 تھا۔ وہ عالمِ آب و گل کا منکر اور اعیان نامشہود کے نظریے کا خالق تھا۔

اقبال نے اپنے متعدد خطوط میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ تصوف کا اسلام
 سے کوئی تعلق نہیں ہے، وہ سراسر ایک خارجی چیز ہے۔ مولانا سید سلیمان ندوی کو ایک خط
 میں لکھتے ہیں :

"اس میں ذرا شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سر زمینِ اسلام میں
 ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجیبوں کی دماغی آبِ ہوا میں پرورش
 پائی ہے۔ آپ کو خیر العرون والی حدیث یاد ہوگی۔ اس میں نبی
 اکرمؐ فرماتے ہیں کہ میری امت میں تین قرونوں کے بعد کمن (دیکھو
 فیما السمن) کا ظہور ہوگا.... سمن سے مراد رہبانیت ہے جو
 وسط ایشیا کی اقوام میں مسلمانوں سے پہلے عام تھی۔ ائمہٗ محدثین
 نے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے، یہ لکھا ہے کہ اس لفظ سے مراد عیش
 پرستی ہے مگر لسانی تحقیق سے محدثین کا یہ خیال صحیح نہیں لگتا....

میرا تو عقیدہ ہے کہ غلوی الزہد اور مسئلہ وجود بدھ مت کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ خواجہ نقشبند اور مجدد سرہند کی میرے دل میں بہت عزت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے۔ یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں خود میت رکھتا ہوں حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصود اسلامی تصوف کو عجیت سے پاک کرنا تھا۔^۱

اس خط سے معلوم ہوا کہ اقبال جس وجہ سے تصوف کے خلاف ہو گئے وہ اس میں عجمی تخیلات و اعمال کی آمیزش ہے۔ غلوی الزہد اور مسئلہ وجود ایوان تصوف کے رو بنیادی ستون ہیں۔ اسلام اپنے ابتدائی عہد میں ان تصورات و اعمال سے قطعاً آشنا نہیں تھا۔ ان کی حیثیت یقیناً دین میں خارجی اضافے کی ہے۔ حافظ اسلم جیراچوری کو ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں :

”تصوف سے اگر اخلاص فی عمل مراد ہے (اور یہی منہوم قرون اولیٰ میں لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشتی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔“^۲

تصوف میں وجودی تصور کی آمیزش کے ذمے دار ایرانی شعراء اور علماء ہیں جنہوں نے ویدانت اور نو فلاطونیت کے زیر اثر اس غیر اسلامی خیال کو قبول کیا اور شاعری کے رنگین پیرائے میں اس کو مسلمانوں میں پھیلا دیا۔ انھوں نے وجودی نظریے کے پرے میں دراصل اسلام کے تصور توحید اور اس کے شعار سے انحراف کیا ہے۔ اس کے اثرات سے ہندی مسلمان بھی محفوظ نہیں رہے کیوں کہ ہندوستان میں جس نوع کا اسلام پھیلا اس پر ایرانی اثرات پوری طرح غالب تھے۔ اکثر بڑے علماء اور صوفیہ کا تعلق سرزمین ایران

سے ہے۔ اسی لیے عربی اسلام اور ایرانی اسلام میں فکری اور علمی دونوں اعتبار سے
 بے فرق ہے۔ علامہ اقبال منشی سراج الدین پال کو ایک خط میں لکھتے ہیں :
 ”ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی اثرات کے زیر اثر ہیں۔
 ان کو عربی اسلام اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے
 آشنائی نہیں ہے۔ ان کے لٹریچر آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل
 نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی (۱) اسرار
 خودی) میں حقیقی اسلام کو بنے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ
 کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر حملہ تصور کیا ہے اور
 یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔“^۹

سراج الدین پال ہی کو ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں :

”شعرا و عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث
 وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ
 میلان طبع موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشوونما
 نہیں ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق ابھی طرح
 سے ظاہر ہوا۔ یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد
 پڑی جس کی بناء وحدۃ الوجود تھی۔ ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب
 اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے
 اور اسلام کی ہر محمودی کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام
 افلاس کو بُرا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجے کی سعادت
 قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور
 کرتا ہے تو شعرا و عجم اس شعائر اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے
 ہیں۔ مثلاً :

غازی زپے شہادت اندر نگ و پوشت

غافل کہ شبید عشق فاضل تر از دوست
در روز قیامت این باد کے مانند
این کشتہ دشمن است و آن کشتہ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابل تعریف مگر انصاف سے دیکھیے تو جہاد اسلامی کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو اس نے زہر دیا ہے اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہو سکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آپ حیات بلایا گیا ہے۔ آہ! مسلمان کئی صدیوں سے یہی سمجھ رہے ہیں۔^{۱۱}

وجودی لٹریچر میں شیخ محی الدین ابن عربی (م ۱۲۴۰ء) اور منصور صلاح (م ۱۹۲۱ء) نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ ایک کو فکر کے اعتبار سے اور دوسرے کو عشق و سرستی کی وجہ سے شہرت ملی۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے مسئلہ وجود کی جو تشریح کی ہے وہ بہت سے علماء اسلام کے نزدیک کفر و زندقہ کے مترادف ہے۔ علامہ ابن تیمیہ (م ۱۳۲۸ء) نے ان کے لیے بہت سخت الفاظ استعمال کیے ہیں۔^{۱۲} علامہ اقبال بھی یہی رائے رکھتے تھے کہ ان کی تعلیمات میں الحادی عناصر زیادہ ہیں۔ اس سلسلے میں وہ منشی سراج الدین پال کو لکھتے ہیں:

"جہاں تک مجھے علم ہے فصوص اخصوص الحکم، میں سوائے الحساد

زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے۔"^{۱۳}

منصور کے دعوائے انا الحق کی متعدد توجیہات کی گئی ہیں اور اکثر صوفیہ نے اس دعوے کو حق بجانب ٹھہرایا ہے۔ مولانا روم نے بھی شیعوی میں اس خیال کی تائید کی ہے۔ اس کو انھوں نے ایک تمثیل سے سمجھایا ہے کہ جب لوہے کو آگ میں تپایا جاتا ہے تو وہ بالکل سُرخ ہو کر مثل آگ کے بن جاتا ہے۔ اس حالت میں اگر وہ انا النار کہہ اُٹھے تو اس کو کس طرح غلط کہا جاسکتا ہے۔ یہی معاملہ منصور کے ساتھ پیش آیا۔ مباح اس پر

انوار حق مستولی ہو گئے تو اس کی حالت تبدیل ہو گئی اور جوش میں آکر وہ انا الحق پکار اٹھا۔ لیکن اصل بات یہ نہیں ہے۔ یہ اصل حقیقت کی پردہ پوشی ہے۔ ہم اس سے پہلے بت چکے ہیں کہ وجودی منکر میں انا کے ذاتی (خودی) اور انا کے مطلق ایک ہی چیز ہیں ضمن حجاب و فاسل ہے۔ جب صوفی اس حجاب کو ریاضت و مجاہدے سے اٹھا دیتا ہے تو پھر دونوں ایک ہو جاتے ہیں یعنی حق عقلی اور شرعی دونوں اعتبار سے اس میں جو قباحتیں پوشیدہ ہیں وہ اہل نظر سے مخفی نہیں اسی لیے منصور کو تختہ دار کی سزا ملی اور علما وقت اپنے اس فیصلے میں بالکل حق بجانب تھے۔ علامہ اقبال کی بھی یہی رائے ہے۔ حافظ الم جبراجوری کو لکھتے ہیں :

”منصور علاج کا رسالہ کتاب الطوائین جس کا ذکر ابن خزم کی فہرست میں ہے، فرانس سے شائع ہو گیا ہے۔۔۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن خزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیاء تقریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے۔ معلوم نہیں تاخیر اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہو گئے؟“ ۱۳

اقبال نے تصوف سے برگشتہ ہونے کے بعد مسلمانوں کو جو دعوت فکر دی وہ دراصل رجعت الی القرآن کی دعوت تھی۔ انھوں نے بتایا کہ ان کے جملہ امراض کہنہ کا طالع تنسک بالقرآن ہے۔ قرآن ان کی منکر بھی ہو اور عل بھی، وہی جساد بھی ہو اور منزل بھی۔ ”موزیہ خوبی“ میں اس خیال کو بڑے جوش و خروش سے پیش کیا ہے :

گر قومی خواہی مسلمان زلیستن نیست ممکن جز بقرآن زلیستن
صوفی پشیمن پوش حال مست از شراب نغمہ قوال مست

آتش از شعر عرّاتی در و لش در خمی سازد بقرآن مغلش
 واعظ داستان زن و افسانہ بند معنی ادب و حرّت او بلند
 از خطیب و دہلی گفتار او با ضعیف و شاذ و مرسل کار او
 از تلاوت بر توحّی دارد کتاب تو از دکائے کمی خواہی بیاب
 (اگر تو مسلمان بن کر جینا چاہتا ہے تو یہ قرآن (کی پیروی) کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ ختم پوش صوفی اپنے حال میں مست اور قوال کے نعموں میں مکمل طور پر غرق ہے۔ وہ اپنے دل میں عرّاتی کے اشعار سے گرمی پیدا کرتا ہے لیکن اپنی مغل کو قرآن سے زینت نہیں دیتا۔ واعظ افسانہ خواں اور داستان گو ہے۔ اس کے الفاظ بلند و پر شکوہ ہیں لیکن معنی پست (اس میں کوئی معنوی بلندی نظر نہیں آتی) اس کی گفتگو خطیب اور دہلی کے افکار سے آگے نہیں بڑھتی۔ وہ اصحّ حدیث کے بجائے ضعیف و شاذ اور مرسل حدیث سے ہی سروکار رکھتا ہے۔ اس کتاب (قرآن) کا تعاضف ہے کہ تم اس کی تلاوت کرو اور ہر کام کی انجام دہی میں اسی کی طرف رجوع کرو۔)

رجعت الی القرآن کی اس دعوت کے باوجود اقبال زیادہ دنوں تک تصوّن بالخصوص اس کے وجودی خیال کی مخالفت پر قائم نہ رہ سکے۔ اس کی ایک بڑی وجہ مولانا روم کی شخصیت ہے جن سے وہ غیر معمولی عقیدت رکھتے تھے جیسا کہ درج ذیل اشعار سے بالکل واضح ہے:

باز بر خوانم ز فیض پیر روم دفتر سر بستہ اسرار علوم
 جان از شعلہ با سرمایہ دار من فرغ یک نفس مثل شرار
 پیر رومی خاک را اکسیر کرد از غبارم جلوہ با تعمیر کرد
 موبم و در بحر او منزل کنم تا در تابندہ ئی حاصل کنم

(اسرار خودی)

(پیر روم کے فیض سے اسرار علوم کے سر بستہ و قتر پھر سے پڑھا ہوں۔
ان کی جان سراپا شعلہ ہے اور میں شرارے کی مانند ہوں جس کی زندگی
بس ایک لمحے کے لیے ہے۔ پیر رومی نے حاک کو اکسیر بنایا اور میر سے
غبار سے جلوس تعمیر کیے۔ میں ایک موج کی طرح ان کے سمندر میں قیام
کرتا ہوں تاکہ کوئی تابندہ موتی حاصل کر دوں۔)

نغمہ گر معنی ندارد مردہ الیت سوز او از آتش افسردہ الیت
راز معنی مرشد رومی کشود منکر من بر آستانش در بوجد

۱ زبور عجم 'بندگی نامہ'
(نغمہ اگر بے معنی ہے تو وہ بے روح ہے۔ وہ گویا کبھی ہوئی آگ کا سوز ہے۔
معنی کے بھید فی الحقیقت مرشد رومی نے کھولے ہیں۔ میری (جبین) منکر
ان کے آستان پر ختم ہے)

پیر رومی مرشد روشن ضمیر کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماہ و آفتاب خیمہ را از کہکشاں سازد طناب
نور قرآن در میان سینہ اش جسام جم شرمندہ از آئینہ اش
(پس چہ باید کرد ای اقوام شرق)

(روشن ضمیر مرشد یعنی پیر رومی کاروان عشق کے امیر ہیں۔ ان کی منزل
چاند اور سورج سے بھی برتر ہے۔ وہ کہکشاں کے خیمے سے اپنی طناب
بناتے ہیں۔ ان کے سینے کے اندر قرآن کا نور جلوہ فگن ہے۔ ان کے آئینے
کے سامنے جام جم بھی شرمندہ ہے۔)

مولانا روم شدت کے ساتھ وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔ انھوں نے اپنی شہنوی میں
ی خیال کو متعدد مقامات پر مختلف پیرایوں میں بیان کیا ہے :

بحر واحد نیست جفت زوج نیست گوہر و ماہیش غیر موج نیست
اُسے محال و اُسے محال اشراک او دور ازاں دریا و موج پاک او

نیمت اندر محشر شرک و بیچ بیچ لیک با حول چہ گویم بیچ بیچ
 (وہ) بحر واحد ہے، طاق و جفت نہیں ہے اور اس کے موتی اور ٹھیلی
 موج سے الگ نہیں ہیں۔ (اے مخاطب) حال ہے، ہاں (اے مخاطب)
 حال ہے (کسی کو) اس کا شریک بنانا۔ یہ بعید ہے اس دریا اور اس
 کی موج سے۔ دریا میں تو شرک اور بیچ بیچ نہیں ہے لیکن میں بھیگے کو
 کیا کہوں۔ کچھ بھی نہیں (کہہ سکتا) کچھ بھی (نہیں کہہ سکتا)

رنگ آہن خورد رنگ آتش است ز آتشی می لافند و خامش و ش است
 چوں بر سرخی گشت، بچو زر کان پس انا النار ست لافش بے زبان
 شد زرنگ و طبع آتش مقشّم گوید اُو من آتشم من آتشم
 (مثنوی معنوی، ج ۵، دفتر ششم، ص ۱۱۵)

لوہے کا رنگ آگ کے رنگ میں محو ہے۔ آگ کے سبب وہ غرور و مرتاب ہے
 گو کہ بغا ہر خاموش ہے۔ جب وہ زر کان کی طرح سُرخ ہو جاتا ہے تو
 زبان نہ رکھتے ہوئے بھی ”انا النار“ کی پُر غرور صدا اس سے نکلتی ہے۔
 اور جب آگ کے رنگ و خاصیت کے زیر اثر وہ صاحبِ شان و شوکت
 بن جاتا ہے تو اس وقت وہ کہہ اُٹھتا ہے کہ میں آگ ہوں، میں
 آگ ہوں۔“)

خود علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں ”جہان دوست“ کا یہ سوال

عالم از رنگ است دلی رنگی است حق

چیت عالم؟ چیت آدم؟ چیت حق

(عالم کا تعلق رنگ سے ہے اور حق بے رنگ ہے۔ عالم، آدم اور حق

کیا ہیں؟)

نقل کرنے کے بعد مولانا روم کا جواب ان لفظوں میں نقل کیا ہے:

آدی شمشیر و حق شمشیر زن عالم این شمشیر را سنگِ من

شرق حق را دید و عالم را ندید غرب در عالم خزید از حق رمید
چشم بر حق باز کردن بندگان است خویش را بی پردہ دیدن زندگی است
بندہ چوں از زندگی گیرد برات ہم خدا آن بندہ را گوید صلوات
(آدمی تلوار اور حق تلوار چلانے والا ہے ، اور عالم اس تلوار کے لیے
سان کا پتھر ہے۔ مشرق نے حق کو دیکھا ، عالم کو نہ دیکھا ، اور مغرب نے
عالم کو اس کی تہ میں اتر کر دیکھا اور پھر بھی حق سے راہ فرار اختیار کیا۔
حق کی معرفت ہی بندگی ہے ، اور زندگی دراصل خود کو بے نقاب دیکھنا
ہے۔ بندہ جب زندگی سے برات اختیار کرتا ہے تو خدا بھی اس پر
وعائے رحمت بھیجتا ہے۔)

وجودی فکر کی طرٹ اقبال کے ذہنی میلان کی دوسری اہم وجہ مغربی فلسفے سے
ان کی گہری منکری و انہنگی تھی۔ قرآن نبید میں تخلیق عالم اور خالق و مخلوق کے درمیان جس
نوع کے تعلق کی نشان دہی کی گئی ہے اس میں اقبال کے فلسفہ پرست دماغ کی تشفی کا سامان
نہ تھا کیوں کہ وہ تخلیق کی ایک سادہ تعبیر ہے گو حقیقت پر مبنی ہے۔ فلسفے کی تثلیث مقدس یعنی
فطرت ، خدا اور انسان کے تعلق کے بارے میں وجودی نظریہ (وحدۃ الوجود) ان کو زیادہ
جاس اور دلکش نظر آیا اس لیے انھوں نے تخلیق عالم کی باطنی تعبیر کو ترجیح دی۔ یہ باطنی
تعبیر انائے ذاتی اور انائے مطلق کا فلسفہ ہے۔ وجودی منکر کی طرٹ اقبال کی اس ذہنی رجعت
کے شواہد ان کی نظم و نثر دونوں میں بکثرت موجود ہیں۔ پہلے ہم ان کے فارسی اور اردو کلام سے
اس کی مثالیں پیش کرتے ہیں :

کراچی ، ہزار در پیچ و تابانی کہ او پیدا است تو زیر نقابانی
تلاش ادکنی جز خود نہ بینی تلاش خود کنی جز اونیبانی
(پیام مشرق)

(کس کو ڈھونڈتے ہو ، کیوں مضطرب ہو ؟ وہ تو ظاہر ہے تم خود پوشیدہ
ہو۔ اگر تم اس کو ڈھونڈو تو خود اپنے ہی کو دیکھو اور خود کو تلاش کرو تو

اس کے سوا تم کو کوئی اور نہ ملے گا۔

من از بود و نبود خود خوشم اگر گویم کہ ہستم خود پرستم
ولیکن این نوای سادہ کیست کسی در سینہ می گوید کہ ہستم
(پیام مشرق)

ا میں اپنے وجود و عدم کے بارے میں بالکل خاموش ہوں۔ اگر کہوں کہ
موجود ہوں تو یہ خود پرستی ہوگی لیکن یہ سادہ نوکس کی ہے، وہ کون ہے جو
سینے کے اندر سے بولتا ہے کہ میں موجود ہوں؟

آسودہ و یارم این طرہ تاشا بین در بادہ می امر دزم کیفیت فردا بین
پنہاں پنیر من صد عالم رعنا بین صد کوب غلطاں بین صد گنبد خضرا بین
من کسوت انسانم پیرا ہن یزدانم
تقدیر فسون من تدبیر فسون تو عاشق یلای من دشت جنوں تو
چوں روح رواں پاکم از چند چگون تو تو راز درون من من راز درون تو
از جان تو پیدایم در جان تو پنہانم

(انکار، پیام مشرق)

یہ طرہ تاشا دیکھو کہ میں آسودہ خاطر ہوں اور گل گشت کرتا ہوں۔ میری
شراب امروز میں فردا کے احوال دیکھو۔ میرے (پنہاں) ضمیر میں پوشیدہ
سیکرٹوں حسین عالم، سیکرٹوں پیچ و تاب کھاتے ستارے اور سیکرٹوں گنبد
خضرا دیکھو۔ میں انسان کی پوشش اور تیرداں کا پیرا ہوں۔

تقدیر میرا فسون ہے اور تدبیر تیرا فسون ہے۔ تو کسی یلی کا عاشق
ہے اور میں تیرا دشت جنوں ہوں۔ میں روح رواں کی طرح پاک ہوں
اور تیری ہی خاصیت رکھتا ہوں۔ تو میرا راز درون اور میں تیرا راز درون
ہوں۔ میں تیری جان سے پیدا ہوا اور تیری ہی جان میں پنہاں ہوں۔

از حدای گم شدہ ایم از جستجوست چوں مایا ز مند و گرفتار آرزوست

گا ہے برگ لالہ نوید پیام خویش گاہی دروی سینی مرغان : صاہی پست
ہنگامہ بست از پی دیدار حنا کی نظارہ را بہانہ تماشای رنگ و بوست
در خاک دان ما گھر زندگی گم است ایں گوہری کر گم شدہ مائیم یا کہ اوست ؛
(زبور عجم)

ہم خدا سے دور اور گم کردہ ہیں اور وہ ہماری جستجو میں ہے ۔ وہ بھی ہماری
طرح نیاز مند اور گرفتار آرزو ہے ۔ وہ کبھی برگ لالہ پر اپنا پیام لکھتا ہے
اور کبھی مرغان خوش نوا کے سینے میں ہاد ہو کی صورت میں خود کو ظاہر کرتا ہے ۔
محض آدم خاکی کے دیدار کے لیے اس نے یہ ہنگامہ (عالم) پکایا ہے ۔ یہ تماشائے
رنگ و بو دیدار کا ایک بہانہ ہے ۔ ہماری دنیا میں گھر زندگی کھو گیا ہے ۔ یہ گوہر
گمشدہ ہم ہیں یا وہ ۔

گفت تن ؛ گفت کہ زاد از گردورہ گفت جان ؛ گفت کہ رمز لا الہ
گفت آدم ؛ گفت از امرار اوست گفت عالم ؛ گفت او خود رو بردست
(جاوید نامہ)

اس نے کہا تن ؛ میں نے کہا : تو تشریف آگاہ ہے ۔ اس نے کہا جان ؛ میں
نے کہا : لا الہ کا ایک رمز ہے ۔ اس نے کہا : آدم ؛ میں نے کہا : وہ اس کے
بھیدوں میں سے ایک بھید ہے ۔ اس نے کہا : عالم ؛ میں نے کہا : وہ خود
سامنے ہے (یعنی عالم کی صورت میں جلوہ گر ہے) ۔

حق ہویدا باہمہ اسرار خویش بانگاہ من کند دیدار خویش
دیدنش افزودن بے کاستن دیدنش از قبر تن بر حناستن
عبد و مولا در کین یک دگر ہر دو بی تاب اند از دوق نظر
(جاوید نامہ)

حق اپنے تمام اسرار کے ساتھ نمایاں ہے ۔ وہ میری نگاہ سے اپنا دیدار
کرتا ہے ۔ اس کے دیکھنے میں (قلب و روح کی) بے نہایت مالیدگی ہے اس

کے دیدار کا مطلب قبر تن سے باہر آ جانا ہے۔ بندہ اور مولا ایک دوسرے کی گھات میں ہیں۔ دونوں ذوقِ نظر سے بے تاب ہیں (کہ کب باہم ملیں)۔
 نہ با ملا نہ با صوفی نشینم تو میدانی کہ من آئم نہ اینم
 نویس، اللہ بر لوحِ دل من کہ ہم خود را ہم اور افاش بنیم
 (ارمغانِ حجاز)

(میں نہ ملا کے ساتھ بیٹھتا ہوں اور نہ صوفی کے ساتھ۔ تو جانتا ہے کہ میں نہ وہ ہوں اور نہ یہ ہوں (یعنی نہ ملا ہوں اور نہ صوفی) میرے دل کی لوح پر اللہ لکھ دو کہ میں خود کو اور اس کو بالکل عیاں دیکھوں)۔
 خودی را از وجود حق وجودی خودی را از نمود حق نمودی
 نمی دانم کہ این تا بسندہ گوہر کجا بودی اگر دریا نبودی
 (ارمغانِ حجاز)

(وجود حق سے خودی کا وجود ہے، اور حق کے ظہور سے خودی کا ظہور ہے مجھے نہیں معلوم کہ اگر دریا نہ ہوتا تو یہ تا بندہ موتی کہاں ہوتا؟)
 جہانِ دل جہانِ رنگ و بو نیست در و پست و بلند و کاخ و کو نیست
 زمین و آسمان و چار سو نیست درین عالم بحرِ اللہ ہو نیست
 (ارمغانِ حجاز)
 (دل کی دنیا، عالمِ رنگ و بو سے مختلف ہے۔ اس میں کہیں پست و بلند اور کاخ و کو نہیں، اس میں زمین اور آسمان اور چار سو نہیں۔ اس عالم میں اللہ کے سوا اور کوئی وجود نہیں ہے۔)

وہ میرا رونقِ محفل کہاں ہے مری بجلی مرا حاصل کہاں ہے
 مقام اس کا ہے دل کی خلوتوں میں خدا جانے مقامِ دل کہاں ہے
 (بالِ جبریل)

ظلم بود و عدم جس کا نام ہے آدم
 خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن
 زمانہ صبح ازل سے رہا ہے محو سفسر
 مگر یہ اس کی نگاہ سے ہو سکا نہ کہن
 اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں

وجود حضرت انسان نہ روح ہے نہ بدن

(ضربِ کلیم)

کہ تصویر نے تصویر گر سے نمائش ہے مری تیرے ہنر سے
 و لیکن کس قدر نامنصفی ہے کہ تو پوشیدہ ہو میری نظر سے

مصور

تو ہے میرے کلاںات ہنر سے نہ ہو تو مید اپنے نقش گر سے
 مرے دیدار کی ہے اک یہی شرط کہ تو پہناں نہ ہو اپنی نظر سے

(ارمغانِ حجاز، اردو)

مذکورہ اشارے بالکل ثابت ہو گیا کہ اقبال نہ صرف دوبارہ وجودی منکر کی
 طرف مائل ہوئے بلکہ یہی ایک خیال ان کی شاعری کی روح رواں بن گیا اور مختلف
 الفاظ و تعبیرات کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مذکورہ بالا اشارے صاف ظاہر ہے کہ
 اقبال کی نظر میں انسان اور خدا میں کوئی جوہری فرق نہیں، ایک ظاہر ہے دوسرا باطن۔
 خدا کی تلاش انسان کی تلاش ہے اور انسان کی تلاش خدا کی تلاش کے ہم معنی ہے۔
 انسان اور خدا میں اگر کوئی فرق ہے تو یہ کہ ایک جزو ہے دوسرا کُل، ایک گوہر ہے دوسرا
 دریا۔ ایک اگر بدن ہے تو دوسرا اس کا پیرہن۔ یہاں تک کہ اقبال خدا کو ماورائے
 کائنات نہیں سمجھتے تھے، وہ اسی کائنات کے اندر سرایت کیے ہوئے ہے دوسرے
 فظوں میں عالم ہی خدا ہے گفت عالم، گفتم او خود رو برداست۔ جاوید نام) جیسا کہ وجودیوں
 اور دہریوں کا عقیدہ ہے۔

وجودی فکر نے اقبال کے ذہن و فکر پر اس قدر غلبہ حاصل کر لیا تھا کہ اس کے اثرات سے ان کا فلسفہ خودی بھی محفوظ نہ رہا۔ ابتدا میں اقبال نے خودی کا جو تصور دیا اس کا تعلق نفس انسان کی پوشیدہ قوتوں سے تھا۔ ایک خط میں انھوں نے خودی کے اس مفہوم کی وضاحت ان لفظوں میں کی ہے :

”دین اسلام نفس انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا بلکہ ان کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے مینے کرنے کا نام اصطلاح اسلام میں شریعت یا تانون الہی ہے۔ خودی خواہ مسیحا کی ہو یا ہٹلر کی تانون الہی کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔“ ۱۲

”اسرار خودی“ میں اقبال نے خودی کے اسی مفہوم یعنی خودی بمعنی نفسی قوت کو پیش کیا ہے۔ زمین کی خودی چاند کی خودی سے زیادہ طاقت ور ہے اس لیے چاند زمین کے گرد طواف کرتا ہے۔ اسی طرح سورج کی اندرونی قوت (خودی) زمین سے زیادہ ہے اس لیے زمین سورج کے گرد برابر گردش کرتی ہے۔ چنار کا درخت اسی نور خودی سے فضا بسط میں لہراتا اور کھسار کی غفلت بڑھاتا ہے :

چون حیات عالم از نور خودی است	پس بقدر استواری زندگی است
بادہ از ضعف خودی بی پیکر است	بیکر ش منت پذیر ساغر است
چون زمین بر صستی خود محکم است	ماہ پابند طواف پیہم است
صستی ہر از زمین محکم تر است	پس زمین مسکور چشم خاور است
جنبش از مرکز گاہ، بردشان چار	مایہ دار از سطوت او کو صار
تار و پود کسوت او آتش است	اصل او یک دانہ می گردن کش است
چون خودی آرد بہم نیروی زیست	می کشاید تلخی از جوی زیست

(اسرار خودی)

(جب یہ ایک حقیقت ہے کہ عالم کا وجود خودی کی طاقت سے ہے تو اس

سے صاف ظاہر ہے کہ زندگی نام ہے استواری اور استحکام کا۔ شراب کو دیکھو کہ وہ ضعف خودی کی وجہ سے بے پیکر ہے۔ اس کا وجود ساغر کا مریہون منت ہے۔ چونکہ زمین کا وجود اپنی جسگہ محکم سے اس لیے چاند اس کے گرد مسلسل گردش کے لیے مجبور ہے۔ سورج کا وجود زمین کے وجود سے محکم تر ہے اس لیے زمین چشم خاور سے محروم ہے (یعنی اس کی ملیح ہے) چنار کے درخت کی شان دیکھو کہ آنکھ اس کو دیکھ کر حیرت کرتی ہے۔ کوہسار اس کی سطوت سے ذمی آن اور مایہ دار ہے۔ اس کے لباس کے نار و پود سے آگ کا وجود ہے۔ اس کی اصل ایک دانہ ہے جو منور ہے۔ جب خودی زندگی کی قوت کو مجتمع کرتی ہے تو جوئے حیات کو ایک قلم میں تبدیل کر دیتی ہے۔“

اشعار ذیل بھی متاثر ملاحظہ ہیں :

غافل از حفظ خودی یک دم مشو	ریزہ می الماس شو شبنم مشو
پنجمہ فطرت صورت کہسار باش	حاصل صدابر دریا بار باش
خوش رادریاب از ایجاب خویش	سیم شو از بستن سیما بخویش

(اسرار خودی)

(اپنی خودی کی حفاظت سے ہرگز غافل نہ ہو۔ ہیرے کا ٹکڑا بنو، شبنم نہ بنو۔ پہاڑ کی طرح پنجمہ فطرت اور ابر دریا پار کی مانند بنو۔ ایجاب ذات سے خود کو دریافت کرو اور اپنے سیما (وجود) کی بندش سے سونا بنو۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے یہاں زندگی کا مفہوم طاقت و قوت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حلاوت میں آبروئے زندگی ہے اور ناتوانی کا مطلب ناچستگی :

زندگانی قوت پیداستی	ہسل او از ذوق استیلاستی
غنو بے جا سروی خون حیات	سکتہ ی در بیت موزون حیات
ہر کہ در قعر مذلت ماندہ است	نالوانی را قناعت خواندہ است

زندگی کشت است و حاصل قوت است شرح رزق و باطل قوت است
مدعی گریہ دار از قوت است دعویٰ او بی نیاز از حجت است
باطل از قوت پذیرد شان حق خویش راضی و انداز بطلان حق
نوازشی از وجود خام خویش سوختی از نرمی اندام خویش
فارغ از خوف و غم و دوسواس باش پختہ مثل رنگ شو، الماس باش
می شود از دی و دعوالم مستنیر ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
مشت خاکی اصل رنگ اسود است کوسر از جیب حرم بیرون زداست
رتبہ اش از طور بالاتر شد است بوسہ گاہ اسود و احمر شد است
در صلابت ابروی زندگی است ناتوانی تا کسی تا پختگی است

(اسرار خودی)

(زندگی انظار قوت کا نام ہے اور اس کی اصل غلبہ و استیلا کا ذوق ہے
بیجا عفو و درگزر کا مطلب یہ ہے کہ خون زندگی سرد ہے۔ جیتا کے موزوں
شعر میں یہ گویا سکتے کی مانند ہے۔ جو شخص رسوائی کے کھڑ میں جا گرتا ہے
وہ ہمیشہ ناتوانی کو قناعت سے تعبیر کرتا ہے۔ زندگی ایک کھیتی ہے اور
اس کا حاصل قوت ہے۔ حق و باطل دونوں ہی قوت ہیں۔ مری کے اندر
اگر طاقت ہے تو اس کا دعویٰ دلیل و حجت کا محتاج نہیں ہوتا۔ باطل جب
طاقت حاصل کر لیتا ہے تو وہ بھی حق کی طرح با عظمت بن جاتا ہے اور
اسی بنا پر وہ خود کو حق اور حق کو باطل جانتا ہے۔ اگر تمہارا وجود خام ہے
تو ذلت و رسوائی تمہارا مقدر ہے اور اپنی نازک اندامی کی وجہ سے تم
ہمیشہ کڑھتے رہو گے۔ خوف و غم اور فکر سے آزاد ہو جاؤ۔ پتھر اور ہیرے کی
طرح سخت ہو۔ جو شخص سخت کوش اور سخت گیر ہے۔ اس کی ذات سے دونوں عالم
کو روشنی ملتی ہے۔ سنگ اسود کو دیکھو کہ اس کی اصل ایک مشت خاک
ہے مگر شان دیکھو کہ اس کا سر حرم کی دیوار سے باہر نکلا ہوا ہے۔ اس کا رتبہ

طور سے بھی بلند ہے۔ ہر سلم خواہ وہ گورا ہو یا کالا اس کو بوسہ دیتا ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ صلاحیت میں آبروئے زندگی ہے اور ناتوانی کے معنی مالاہمی
اور ناخوشگئی کے ہیں۔

ابتدا میں اقبال نے تصوف کی مخالفت اسی بنا پر کی تھی کہ وہ ناتوانی کا بلی د
درماندگی، نفعی خودی اور کشاکش حیات سے فرار سکھاتا ہے، دوسرے لفظوں میں وہ
”دین گو سفندی“ کی تعلیم دیتا ہے۔ اسرار خودی میں ایک خوبصورت تمثیل کے پیرائے
میں فرمایا ہے :

ہر کہ باشد تند و زور آور شقی است	زندگی مستحکم از نفعی خودی است
زندگی رامی کند نا پایدار	جبر و قہر و انتقام و اقتدار
عائل از خود شو اگر نسر زائی	گر ز خود عائل نہئی دیوانہئی
چشم بند و گوش بند و لب بہ بند	نارسد فکر تو بر چرخ بلند
این ملت زار جہاں پہنچ است پہنچ	تو برین موصوم امی نادان پہنچ
خیل شیر از سخت کوشی خستہ بود	دل بدوق تن پرستی بستہ بود
آمدش این پند خواب آور پسند	خود از حسای فسون گو سفند
آنکہ کردی گو سفنداں را شکار	کرد دین گو سفندی اختیار

(جو شخص طاقت ور اور قوی ہے وہ یقیناً سنگ دل ہے۔ زندگی نفعی
خودی سے مستحکم ہوتی ہے۔ جبر و قہر، انتقام اور اقتدار زندگی کی بنیاد
کو کمزور کرتے ہیں۔ اگر تم عقلمند ہو تو خود فراموشی اختیار کرو۔ اگر تم نے ایسا
نہ کیا تو پھر دیوانے ہو۔ آنکھ، کان، ہونٹ سب کو بند رکھو تاکہ تھاری
فکر چرخ بلند کی سیر کرے۔ یہ دنیا بے آب و گل پہنچ و کم مایہ ہے۔ تم اس
ناہیز اور موہوم شے سے دل نہ لگاؤ۔ شیر سخت کوشی سے تھک چکا تھا
اور اس کا دل تن پرستی کی طرف مائل تھا اس لیے یہ خواب آور نصیحت
اس کے دل کو بہتہ بھلی لگی اور محض بودے پن کی وجہ سے بھڑکے

دام فریب میں آگیا۔ جو کبھی بیٹروں کا شرکار کرتا تھا اس نے اب طریق
گوسفندی اختیار کر لیا۔)

لیکن مقام حیرت ہے کہ آگے چل کر خود اقبال اسی "دین گوسفندی" میں داخل
ہو گئے اور خودی کا مفہوم بھی تبدیل ہو گیا۔ یعنی اب وہ خودی بمعنی خدا ہو گیا۔ کلام اقبال سے
اس کی متعدد مثالیں ہم نقل کر چکے ہیں۔ خودی کا یہ بدلا ہوا مفہوم ان کی جس شعری تالیف
میں سب سے زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آیا وہ "گلشن راز" جدید ہے۔ یہ سوال وجواب کی شکل میں
ہے اور سعد الدین محمود شبستری کے "گلشن راز" کے جواب میں ہے۔ اس کا چوتھا سوال ہے:

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد کہ این عالم شد آن دیگر خدا شد

اگر معروف و عارف ذات پاک است چہ سودا در سر این منت خاک است

اقیم اور محدث جب ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو ایک عالم کہلایا

اور دوسرا خدا۔ اگر معروف اور عارف دونوں ایک ہی ہیں یعنی خدا، تو

پھر انسان کے سر میں کس کا سودا ہے (اور یہ کیسا ہنگامہ ہے؟)

یعنی اگر قدیم و محدث جدا جدا ہیں تو پھر عالم اور خدا میں نوعیت ربط کیا ہے۔

اور اگر فاطمہ مفسطور یا عارف و معروف ایک ہیں تو پھر ہنگامہ عالم کیا ہے اور انسان کس کی
طلب میں دیوانہ ہے، بقول غالب:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود

پھر یہ ہنگامہ اسے خدا کیا ہے؟

اقبال نے مذکورہ سوال کا جو جواب دیا ہے وہ ملاحظہ ہو:

خودی راز زندگی ایجاب غیر است فراق عارف و معروف خیر است

قدیم و محدث ما از شمار است شمار ما تسلیم روزگار است

از و خود را بریدن فطرت ما است تبیدن ناریدن فطرت ما است

نہ مارا در فراق او عیاری نہ او را بے وصال ما قراری

نہ او بے ما نہ ما بے او چال است فراق ما فراق اندر وصال است

جدائی عشق را آئینہ دار است جدائی عاشقان را سازگار است
 من اوجیت؟ اسرار الہی است من داد بردوام ماگوہی است
 خلوت ہم خلوت نور ذات است میان انجمن بودن حیات است
 یہ بزم ماتمبلی صاست بنگر جہاں ناپید و او پیدا است بنگر
 درودیوار و شہر و کاخ و کونیت کہ اینجا ہیچ کس جز ماد او نیست
 (گلشن راز جدید)

ان خودی کی نظر میں زندگی ایجاد غیر ہے۔ اور رت و معروف کی جدائی ایک امر خیر ہے۔ جن کو ہم قدیم اور محدث کہتے ہیں۔ ان کا قدم وحدت ہمارے شمار کے لحاظ سے ہے اور ہمارا شمار اس ایک فریب روزگار ہے۔ اس سے جدائی ہماری فطرت میں داخل ہے اور اضطراب و نارسانی بھی ہماری فطرت کا جزو ہے۔ نہ ہم کو اس کے فراق میں سکون ہے اور نہ اس کو ہمارے وصال کے بغیر قرار ہے۔ نہ وہ ہمارے بغیر اور نہ ہم اس کے بغیر رہ سکتے ہیں۔ یہ کیا ماجرا ہے؟ ہمارا فرق دراصل وصال ہے۔ جدائی عشق کی آئینہ دار ہے اور عاشقوں کے لیے فراق ہی موافق ہے۔ میں اور وہ کیا ہیں؟ اللہ کے اسرار ہیں۔ میں اور وہ دونوں ہماری حیات دوام پر گواہ ہیں۔ کیا خلوت اور کیا جلوت دونوں ہی ذات مطلق کے نور سے منور ہیں۔ اور انجمن کے درمیان رہنے میں زندگی ہے۔ دیکھو، ہماری بزم میں تجلی ہی تجلی ہے۔ دیکھو، صرف وہی ایک ذات ظاہر عیاں ہے اور سارا عالم معدوم و ناپید۔ درودیوار، شہر اور کلیساں اور بلند و بالا عمارتیں سب نیست ہیں۔ یہاں میرے اور اس کے سوا اور کوئی چیز موجود نہیں ہے۔)

اس جواب سے صاف ظاہر ہے کہ عارف و معروف کے درمیان جزوئگی کا تعلق ایک عاشق ہے اور دوسرا معشوق اور دونوں ایک دوسرے کے قرب و اتصال کے لیے ہیں۔ اس کائنات میں خدا اور انسان کے علاوہ کوئی دوسرا وجود نہیں ہے اور انسان

کیا وہ بھی خدای کا ایک جزو ہے۔

”گلشن راز جدید“ کے اٹھویں سوال کے جواب میں اقبال نے جُز و کل کے تعلق کو مزید واضح کیا ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خودی عین خدا ہے، یہ کوئی دہم نہیں بلکہ عین حق ہے۔

اگر کوئی ”کرم“ دہم و گمان است
 نمودش چون نمود این و آن ست
 بگو با من کہ دارای گمان کیست
 یہی در خود نگران بی نشان کیست؟
 جہان پیدا و محتاجِ دلیل
 نمی آید بفکر جبرئیلی
 خودی پنہاں ز حجت بی نیاز است
 یہی اندیش و دریاب این چہ راز است
 خودی راقی بدان باطل میندار
 خودی راکشت بی حاصل میندار
 خودی چوں پختہ گردد لازوال است
 فراق عاشقان عین وصال است
 وجود کو صبار و دشت و در صبح
 جہاں غانی ’خودی باقی‘ دگر صبح
 (گلشن راز جدید)

(اگر تم کہو کہ ”میں“ محض دہم و گمان ہے اور اس کی نمود دوسری چیزوں کی نمود ہی کی طرح ہے تو مجھے بتاؤ کہ شک کرنے والا کون ہے؟ اپنے اندر جھانک کر دیکھو کہ یہ بے نشان وجود کس کا ہے؟ عالم ظاہر و موجود ہے لیکن اثباتِ وجود کے لیے محتاجِ دلیل ہے۔ اور یہ نکتہ جبرئیل کی

فکر سے بالاتر ہے۔ (اس کے بالمقابل) خودی ہے جو پوشیدہ ہے مگر
 حجت و دلیل سے بے نیاز۔ تھوڑے سے غور و فکر سے تم اس کو پاؤ، یہ
 کیا راز ہے؟ خودی کو حق جانو، اس کو باطل گمان نہ کرو۔ تم خودی کو ہرگز
 کشت بے حاصل نہ سمجھو۔ خودی بخت ہو کر لازوال بنتی ہے۔ عاشقوں کا فراق
 عین وصال ہے۔ کوہ سار اور دشت و در کا وجود؛ نکل بچ ہے۔ یہ جہان
 فانی ہے اور بقا صرف خودی کو حاصل ہے۔ اس کے سوا ہر شے بچ و
 فانی ہے۔)

گویا تعینت خودی کا لازمی نتیجہ ”انا الحق“ ہے اور اسی کا نام عنانِ نفس اور خدا
 شناسی ہے۔ صوفیہ کا مشہور قول ہے: ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ (جس نے
 اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے گویا اپنے رب کو جان لیا) یہ اس لیے کہ نفس و رب میں
 صرف ظاہری فرق ہے ورنہ باعتبار اصل دونوں ایک ہیں۔ اقبال بھی اس خیال کے
 حامی ہیں :

جدا از غیر دہم وابستہ غیر
 گم اندر خویش دہم پیوستہ غیر
 بزندان است و آزاد است این چیست؟
 کند و صید و صیاد است این چیست
 پسرانعی در میان سینہ ای تست
 چہ نور است این کہ در آئینہ تست
 مشوع فل کہ تو اورا آمینی
 چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی
 (گلشن راز جدید)

(نفسِ خودی) غیر سے جدا بھی ہے اور اس سے وابستہ بھی، اپنی
 ذات میں گم بھی اور پیوستہ غیر بھی۔ یہ قیدی بھی ہے اور آزاد بھی۔ یہ

کیا معاملہ ہے؟ یہ کُند بھی، صیاد بھی اور صید بھی، یہ کیا راز ہے؟
تمہارے سینے کے درمیان ایک چراغ روشن ہے، یہ کیسا نور ہے جو
تمہارے آئینے میں جلوہ نگن ہے؟ غافل نہ رہو کہ تم اس کے امین
اور رازدار ہو۔ یہ کیانا دانی ہے کہ تم اپنی طرف توجہ نہیں جوتے۔

عوفان خودی کے لیے خلوت گزینی ضروری ہے۔ اس کے بغیر مقامات خودی کی
سیرِ محال ہے۔ خدا کا دیدار اسی آئینے میں ممکن ہے اور یہی مقصود حیات اور کمالِ زندگی
ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است

طریقش رستن از بندِ جہات است

چنان با ذات حق خلوت گزینی

ترا او بیند و اورا تو بینی

(گلشنِ راز جدید)

(ذاتِ مطلق کا دیدار کمالِ زندگی ہے۔ اور اس کا طریقہ بندِ جہات سے

رستگاری ہے۔ ذاتِ حق کے ساتھ تم اس طرح خلوت گزینی اختیار کرو

کہ تم کو وہ دیکھے اور تم اس کو دیکھو۔)

خودی کا یہی مفہوم ان کے آخری دور کی نثرِ باقصوص خطباتِ مدراس میں جو

انھوں نے ۱۹۲۸ء میں دیے، ملتا ہے۔ انھوں نے جس زاویہٴ نگاہ سے اسلامی اہلیات کی

کی تشکیلِ جدید کی کوشش کی ہے اس پر کافی حد تک وجودی فکرِ حاوی ہے۔ مثلاً :

The concept of God and meaning of Prayer

کے عنوان سے ان کا جو خطبہ ہے اس میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں :

"یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانیکی قوت سے

لے کر جبہٴ ہم مانے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کے تصور کی بالکل آزاد حرکت

تک اٹنے، اُٹھنے کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔ خدائی قوت (Divine Energy)

کا ہر ذرہ چاہے اس کا وجود کتنا ہی حقیر ہو، ایک انا ہے لیکن اس
انانیت کے ظہور کے درجے ہیں۔ وجود کے ارتقائی منازل میں یہ
انانیت آہستہ آہستہ ترقی کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ انسان میں
پہنچ کر مکمل ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن انا نے مطلق کو انسانی
شرک سے بھی زیادہ قریب بتاتا ہے۔ موتیوں کی طرح ہم خدائی حیات
کے مسلسل بہاؤ (Flow) میں ہمیشہ رہتے اور حرکت کرتے ہیں اور
اپنی زندگی کو قائم رکھتے ہیں۔۔۔

عالم جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، خدا کے حریف غیر کی حیثیت
سے موجود نہیں ہے۔ عالم ایک آزاد غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر
ہو سکتا ہے جب ہم عمل تخلیق کو خدا کی تاریخ حیات میں ایک خاص
واقعہ (Special Event) تسلیم کریں۔ ایک انا نے محیط کے
نظریے سے کوئی غیر (Other) نہیں ہے۔ اس میں تصور اور عمل، جاننے
کا عمل اور تخلیقی عمل سب ایک حیثیت رکھتے ہیں۔^{۱۵}

تخلیق کائنات کی یہ ایک وجودی تشریح ہے۔ منصور حلاج کے بارے میں اقبال
کی رائے اس سے پہلے ہم نقل کر چکے ہیں جس میں انھوں نے صاف کہا ہے کہ ان کا قول
"انا الحق" غلط تھا اور ان کو جو سزا ملی وہ بالکل صحیح تھی۔ لیکن بعد میں انھوں نے اپنی اس
رائے سے رجوع کر لیا اور انا الحق کی صریح لفظوں میں تائید کی:

دگر از شکر و منصور کم گوئی خدا را صم براہ خویش تن جوئی
بخود گم بہر تحقیق خودی شو انا الحق گوی و صدیق خودی شو
(گلشن راز جدید)

(اب شکر اور منصور کی بات کم کرو اور تم خود اپنے اندر خدا کو تلاش کرو اور
اپنے وجود کے اندر اتر کر خودی کی حقیقت معلوم کرو، انا الحق کی صدا بلند کرو
اور خودی کے صدیق کہلاؤ۔)

ارمناں جہاز میں "انالقی" کے عنوان سے یہ اشعار موجود ہیں :

انالقی جز مقام کبریا نیست سزای او چلیپا هست یا نیست
اگر فردی بجوید سرزنش بہ اگر قومی بجوید ناروا نیست
(انالقی کا مقام 'مقام کبریا' ہے۔ اس کی سزا صلیب ہے یا نہیں ؛ اگر
یہ کلمہ کسی فرد کی زبان سے صادر ہو تو قاتل سزا اور اگر بہت سارے لوگ
بہی صدا بلند کریں تو یہ ناروا نہیں ہے۔)

ہر آں ملت انالقی سازگار است کہ از خورش نم ہر شاخسار است
نہاں اند جہالی او جہالی کہ اورانہ سپہر آئینہ دار است
(جس قوم کے خون سے ہر شاخسار نم ہو اس کے حق میں کلمہ انالقی
مناسب ہے۔ اس کے جمال کے اندر ایک اور جمال پوشیدہ ہے اور نو
آسمان اس کے خدمت نگار ہیں۔)

وجودش شعلہ از سوز درون است چرخ اورا جہاں چند و چون است
کنند شرح انالقی ہمت او پی ہر کن کرمی گوید یکن است
(اس کا وجود سوز و دروں سے مثل شعلہ کے ہے اور اس کی نظر میں یہ جہاں
کیف و کم مثل خس کے ہے۔ اس کی جرات انالقی کی شرح کرتی ہے۔ اس کی
ہر صدائے "کن" کے پیچھے "یکون" لگا ہوا ہے۔)

بجام نو کہن می اند سبوزیز فروغ خویش را بر کاخ و کوریز
اگر خواہی ثمر از شاخ منصور بہ دل لا غالب اللہ فردیز
اسبوی شرایہ کہنہ کو جام نوین اندلیو اور اپنے وجود کے نور سے ہر کاخ
و کو کو فردزاں کرد۔ اگر تم شاخ منصور سے پھل کے خواہاں ہو تو دل پر
"لا غالب اللہ" کو نقش کرو۔)

اقبال نے "خطبات" میں بھی منصور کے روحانی تجربات اور ان کے قول "انالقی"
کی تائید و تصویب کی ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :

"یہ دراصل مذہبی تصوف (Devotional Sufism) ہے جس نے باطنی تجربات (Inner Experiences) کی وحدت کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی ہے اور تو قرآن مجید کے بیان کے مطابق علم کے تین درجے میں سے ایک ہے۔ دوسرے دو ذریعے تاریخ اور علم فطرت ہیں۔ اسلام کے اندر اس روحانی تجربے کا مہتاب کمال منصور حلاج کے مشہور الفاظ میں یعنی انا الحق (I am the creative truth)^{۱۲}

اسی مضمون میں آگے چل کر مزید لکھتے ہیں،

"اسلام کے مذہبی تجربات کی تاریخ دراصل ارشاد نبوی کے مطابق

نام ہے انسان کے اندر خدائی اوصاف (Divine attributes) کی تخلیق کا۔ اس تجربے نے مختلف اقوال کا قالب اختیار کیا ہے مثلاً منصور حلاج کا یہ قول کہ "میں حق ہوں" (انا الحق)^{۱۳}

حالانکہ منصور کے قول کا اسلام کے مذہبی تجربات سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں ہے۔ تاریخی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ منصور کا قول "انا الحق" دیانت سے اخذ ہے۔ خود علامہ اقبال نے فلسفہ عجم میں لکھا ہے کہ "ہندو زائین نے جو ان بدھ مندوں کو جایا کرتے تھے جو اس وقت "باکو" میں موجود تھے، منصور کو باطل وحدت الوجودی بنادیا اور ایک سچے ہندو کی طرح وہ انا الحق اہم برہما آسمی (چلا اٹھا)^{۱۴}

اقبال کے ذہن و دماغ پر وید کی تصور اس حد تک مستولی ہو گیا تھا کہ انھوں نے قرآن مجید کا مطالعہ بھی اسی زاویہ نگاہ سے کیا۔ اور اسی لیے بعد کی تحریروں میں اقبال کا رویہ خاصا بدلا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

خطبات میں اس نوع کی مثالیں کثرت سے موجود ہیں۔ ابھی ہم نے اوپر خطبات سے جو پہلا اقتباس نقل کیا ہے اس میں انھوں نے قرآن کی آیت: "مَنْ اَقْرَبَ الْيَدِ مِنْ جَبَلٍ اَوْ رَاٰ فِي سَحَابٍ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرٌ مِّنْ اَنْ يَّسْأَلَ" (سورہ قی - ۱۶) سے "وہ مراد کیا کہ" اے مُطْلِق (خدا) انسانی

شرک سے قریب ہے حالانکہ اس سے معیت علیہ مراد ہے اور یہ نظم کلام سے بالکل واضح ہے۔
اللہ تعالیٰ اپنے وسیع علم سے ہر چیز کی خبر رکھتا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ تَدْرِىٰ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ
علما (سورہ طلاق - ۱۲)

اسی طرح قرآن مجید کی آیت : اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (سورہ نور - ۲۵) کا مطلب
بھی اقبال نے وجودی فکر کی روشنی میں اخذ کیا اور خطبات میں اسی رخ سے آیت کا مفہوم
متعین کیا ہے۔ ایک شعر میں بھی یہی خیال راہ پایا گیا ہے :

جو مطلق در این دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السموات (گلشن راز جدید)

(اس عالم مکافات میں ذات مطلق کو نہ ڈھونڈو کہ مطلق "نور السموات"
کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔)

اکثر صوفیاء نے مذکورہ آیت سے وحدۃ الوجود کے نظریے کا اثبات کیا ہے اور
اس کو ایک دلیل قاطعہ کی حیثیت دی ہے۔ بہت سے علماء ظاہر کو بھی ظواہر الفاظ سے
دھوکا ہوا ہے۔ صوفیاء نے آیت کی تشریح میں لکھا ہے کہ نور سے مراد ظہور ہے اور ظہور کا
مطلب وجود ہے یعنی خدا ہی آسمانوں اور زمین کا وجود حقیقی ہے اور یہ فاسد تاویل ہے۔
یہاں آیت پر تفصیلی گفتگو کا موقع نہیں لیکن اس قدر وضاحت کر دوں کہ آیت
میں نور سے مراد ہدایت (Guidance) ہے اور یہ نظائر قرآن سے ثابت ہے۔ یہی نور یعنی
ہدایت ہے جو پوری کائنات خلقت میں جاری و ساری ہے اور اسی کی وجہ سے وہ ایک
متعین راہ پر گامزن ہے۔ یہ گویا تکنیکی ہدایت ہے اور عالم تشریحی میں اس ہدایت کا نام
قرآن مجید ہے۔ اگر نور سے ہدایت مراد نہ لیں تو نظم کلام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اگر آیت
میں نور سے مراد وجود مطلق یا انا ئے مطلق ہے تو پھر "یہدی اللہ لنوراً من لیشاء"
کے کیا معنی ہوں گے؟ کون کہہ سکتا ہے کہ "لنوراً" میں نور کا مدلول اللہ ہے۔ اس صورت
میں تو معنی ہی منتحل ہو جاتا ہے۔ کیا خدا خود کو راہ ہدایت دکھاتا ہے۔ اگر صوفیاء اور خود علماء

اقبال نے "مثل نورہ کی نحوی ترکیب پر مزید غور کر لیا ہوتا تو اس نتیجے تک غالباً نہ پہنچے۔ جب ہم کہتے ہیں "یہ ہماری کتاب ہے" تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ "ہم" اور "کتاب" دو چیزیں ہیں۔ یہ نہیں کہ "جو ہم" ہیں وہی "کتاب" ہے۔ کتاب کی نسبت ہماری طرف سے اس سے "کتاب" اور "ہم" کے درمیان قطعاً تو ظاہر ہوتا ہے لیکن دونوں میں منہوی وحدت نہیں ہے۔ اسی طرح "مثل نورہ" کی نحوی ترکیب سے واضح ہے کہ نور ایک الگ چیز ہے اور ضمیر مجرور "وہ" کا مرجع کوئی اور ہے۔ یقیناً "ہدایت" اس کی ایک تجلی ہے لیکن انسانی عقل کے لیے اس تجلی اور اس کے مصدر دونوں کا ادراک ممکن نہیں ہے۔

مسلمانوں کا 'صوفیاء کے علاوہ' یہ متفق علیہ عقیدہ ہے کہ اس دنیا میں اللہ کی ذات کا دیدار ممکن نہیں ہے۔ قصہ 'مولیٰ' (رب ارنی) اس کی ایک بڑی دلیل ہے۔ لیکن آخرت میں نیکو کار مومن اللہ کے دیدار سے شاد کام ہوں گے۔ لیکن صوفیاء اس دنیا میں بھی خدا کے دیدار کے قائل ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس دنیا میں خدا کے دیدار سے محروم رہا اس کے لیے جنت میں بھی محرومی ہے۔ عطا فرماتے ہیں:

ہر کہ ایں جا نہ دید محروم است

در قیامت ز دولت دیدار

(جس نے اس دنیا میں خدا کا دیدار نہ کیا وہ قیامت میں بھی اس کے

دیدار سے محروم ہوگا۔)

وجودی صوفیاء کی پیروی میں اقبال بھی اس دنیا میں ذات مطلق کے معنی دیدار کو ممکن سمجھتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی منقبت میں فرماتے ہیں:

سید کل، صاحب ام الکتاب پر دگیا بر ضمیرش بے حجاب

گرچہ عین ذات را بے پردہ دید رب زونی از زبان او چکید

(پیام شرق)

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم "سید کل" اور صاحب "ام الکتاب" ہیں۔ ان کے

ضمیر پر غیب کی تمام باتیں ظاہر ہیں۔ اگرچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عین

ذات (ذات مطلق) کو اپنی آنکھوں سے دیکھا لیکن زبان سے یہی کہا کہ
اسے میرے رب میرے علم میں اضافہ کیجئے۔

اس خیال کی تائید قرآن سے ہوتی ہے اور نہ حدیث سے۔ ایک روایت میں ہے
کہ صحابہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول، کیا آپ نے اپنے رب کو
دیکھا ہے، آپ نے فرمایا میں اس کو کیسے دیکھ سکتا ہوں وہ تو لطیف ہے۔
اقبال نے دائرہ معراج کو بھی اسی راویہ نگاہ سے دیکھا ہے :

حیث معراج آدمی شاہدی استخوان در بروی شاہدی
مردمونی و نسا زد با صفات مسطقی راضی نہ شد الا بقرات

جاوید نادر

معراج کیا ہے؟ محبوب کی آرزو اور اس کے رد پر استخوان۔ مرد مومن
ساتھ ساتھ بہت سے مانع نہیں ہوتا کہ مسطقی صلی اللہ علیہ وسلم ذات کے
مردم سے علم بر راضی نہیں ہوتا۔

یہ معراج کی بحث طلب تعبیر ہے۔ وحدۃ الوجود میں حد درجہ استغراق کی وجہ
سے اقبال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی منفعت نگاری میں بہت آگے چلے گئے ہیں۔ اور
یہاں مشرق کے جو استعارہ ہم نے نقل کیے ہیں ان میں ”سیریل“ ”مصاب ام الکتاب“
”مردمونی“ ”محبوب“ کے مضامین قرآنی تعلیم سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ یہاں نہیں
اقبال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شعل کش بھی کہتے تھے جو تصوف ہی کی دین ہے۔ روایت ہے
کہ یہی ہے وہی ہے مگر ہوا تو اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ایک تمبا
کھانے کے لیے وہی ہے مگر ہوا تو اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ایک تمبا
کھانے کے لیے وہی ہے مگر ہوا تو اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ایک تمبا

میں میری از توئی عاظم کشود

میں باز آہ تن ہوس کہ بود

ایں جو یاد کردا

”میں بصیری کی طرح آپ سے مشکل کشائی کی توقع رکھتا ہوں تاکہ مجھ کو
میرے اچھے دن واپس مل جائیں“
بعض اشارہ میں یہ شرک کفر کے درجے تک پہنچ گیا ہے لیکن وحدۃ الوجود کے خیال
، یہ عین توحید ہے۔ ”اسرار خودی“ میں مولانا جامی کے حوالے سے لکھتے ہیں :

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است
ای خاک شہری کہ آنجا دلبر است

کشتہ انداز ملا جسامیم
نظم و نثر اور علاج حنایم

سحر لب ریز معانی گفتہ است
در خنای خواجہ گوہر سفتہ است

”نور کوہین را دیباچہ اوست
جملہ عالم بندگان و خواجہ اوست“

۱ یثرب (مدینہ) کی خاک سارے جہاں سے خوب تر ہے۔ اس شہر کی خاک
فضائیں کیسی دل کش ہوں گی جہاں محبوب آرام فرما ہے۔ میں ملا جامی
کے انداز فکر کا شہید ہوں۔ اس کی نظم و نثر دونوں ہی میں میری قلبی
بیاریوں کا علاج ہے۔ اس نے معانی سے بھر پور اشعار کہے ہیں اور خواجہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی تعریف میں خوب مثنوی پڑھتے ہیں۔ ”وہ مصحف کائنات
کے دیباچہ ہیں۔ جملہ عالم کی حیثیت بندوں کی ہے اور وہ اس کے
آقا ہیں۔“

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خواجہ عالم اور تمام کائنات خلقت کو ان کا بندہ کہنا کلمہ
خود ہی تعقوت کا یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جوہر تخلیق کی
مجید نے واضح لفظوں میں کہہ دیا ہے کہ ہر نبی کی طرح مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم
خاص رکھتے تھے اور دوسرے انسانوں کی طرح جوہر تخلیق کے اعتبار سے بشر یعنی

خاک تھے : قل انا انابشر مثلكم یوحی الی (الکہف - ۱۱۰) کہہ دو کہ میں بے شک ایک بشر ہوں تمھاری طرح ' میری طرف وحی کی گئی ہے۔ " فرق جو کچھ تھا وہ باعتبار قوائے عقلی و روحانی اور بلحاظ وحی تھا یعنی آپ صلعم صاحب علم لدنی اور مہبط وحی تھے جب کہ یہ خصوصیت دوسرے انسانوں کو حاصل نہ تھی۔ اسی خصوصیت کی وجہ سے آپ کا مرتبہ نہایت بلند ہے، آپ سردارِ انبیاء اور ختم المرسلین ہیں۔

جاوید نامہ میں زندہ رود اور منصور علاج کے درمیان جوہرِ نیک صطفیٰ کے سلسلے میں جو سوال و جواب مذکور ہے اس کو ملاحظہ فرمائیں :

زندہ رود

از تو پر کم گرچہ پر سیدن خطا است
سر آن جوہر کہ ناش مصطفیٰ است
آدمی یا جو صبری اندر وجود
آنکہ آید گاہ گاہی در وجود

(تم سے پوچھتا ہوں اگرچہ پوچھنا خطا ہے۔ اس جوہر کا راز کیا ہے جس کا نام مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے۔ وہ خاکی ہے یا جوہر جو کبھی کبھی وجود کا لباس پہن لیتا ہے؟)

حلاج

پیش ادگیتی جبین فرسودہ است	خویش را خود عبودہ فرمودہ است
عبودہ و از فہم تو بالاتر است	زانکہ اہم آدم و ہم جوہر است
جوہر او فی عرب فی اعجم است	آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عبودہ صورت گرقتدیر ہا	اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبودہ ہم جانفز اہم جانتاں	عبودہ ہم شیشہ ہم سنگ گراں

عبد دیگر عبد صو چیز سے دگر اسدراپا انتظار او منتظر
 عبد صو دھراست و دھرا عبد صو است ماحمہ رنگیم و ادبی رنگ دلو است
 عبد صو با ابتدا بی انتہا است عبد صو راجح و شام کا است
 کس ز سر عبد صو آگاہ نیست عبد صو جز سر الا اللہ نیست
 لا الہ تیغ و دم او عبد صو فاش تر خواہی بجو عبد صو
 عبد صو چند و چگون کائنات عبد صو راز درون کائنات
 مدعا پیدا نہ گردد زین دو بیت تمانہ جینی از مقام "ماریت"

(اس (مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم) کے سامنے یہ خاک وال جبین سائی کرتا

ہے۔ اس نے خود کو "عبد صو" کہا ہے۔ عبد صو تیری فہم سے بالاتر ہے اس

لیے کہ وہ آدم بھی ہے اور جبر بھی۔ اس کا جوہر نہ عربی ہے اور نہ عجمی۔ وہ

آدم ہے لیکن اس سے قدیم ہے۔ عبد صو تقدیر ساز ہے۔ اس کے اندر

دیرانوں کی تعمیر پوشیدہ ہے۔ عبد صو جان فزا اور جانتا ہے۔ عبد صو

شیشہ بھی ہے اور سنگ گراں بھی۔ عبد ایک چیز ہے اور عبد صو بالکل دوسری

چیز ہے۔ ہم سراپا انتظار اور وہ بھی منتظر ہے۔ عبد صو زمانہ ہے اور زمانے

کا وجود عبد صو سے ہے۔ ہم سب رنگ رکھتے ہیں۔ (یعنی مادی ہیں) لیکن وہ

بے رنگ دلو ہے (یعنی غیر مادی ہے) عبد صو گو کہ ابتداء کھتا ہے لیکن بے انتہا

ہے۔ عبد صو کی صبح و شام ہماری صبح و شام سے مختلف ہے۔ کوئی فرد عبد صو

کے راز سے آگاہ نہیں ہے۔ عبد صو لا الہ کا ایک راز ہے اور کچھ نہیں۔ لا الہ

تیغ ہے اور اس کی قوت (دم) عبد صو ہے۔ صاف لفظوں میں یوں کہہ لو کہ "صو"

(ذات مطلق) ہی عبد صو ہے۔ عبد صو کائنات کی اصل حقیقت ہے۔ عبد صو

درون کائنات کا راز ہے۔ جیت مک کرتم "ماریت" کے مقام سے آگاہی حاصل نہ

کر لو ان دو مصرعوں سے مدعا پوری طرح واضح نہ ہوگا۔

عبد اور "عبد صو" کے فرق نے بات کہاں سے کہاں پہنچادی۔ اس خیال کے مطابق

عبدھو (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) بشر (مادی) بھی تھے اور جوہر (غیر مادی) بھی۔ دہر اور عبدھو ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ اگر اللہ (لا الہ الا اللہ) تیغ ہے تو عبدھو دم تیغ ہے اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ اللہ (ھو) ہی عبدھو ہے (استغفر اللہ) اس شرکاذ خیال کی تائید میں منصور کی طرح اکثر صوفیاء نے قرآن مجید کی آیت : وما مہمیت اذ مہمیت ولكن اللہ ھو (سورہ انفال - ۱۷) (اور تو نے (کنگریاں) نہیں ماریں بلکہ اللہ نے ماری تھیں) پیش کی ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے اس آیت کی تشریح میں لکھا ہے کہ صورت محمدی میں پھینکنے والا دراصل اللہ تھا۔^{۲۱} اس باطل خیال کی تردید میں مجدد التتمانی لکھتے ہیں :

”حرف میں جب کسی شخص کے امر رسالت کو نہایت ضروری اور اہم بات نشان ظاہر کرنا چاہتے ہیں تو فرماتے ہیں کہ اس کا ہاتھ میرا ہاتھ ہے۔ اس سے مقصود حقیقت نہیں ہوتی بلکہ مجاز ہوتا ہے جو حقیقت سے ابلغ ہوتا ہے۔ اور جب کسی فاعل سے جو کسی کامل قدرت رکھنے والے مالک کا غلام و بندہ ہو اس کے قدر و انداز سے بڑھ کر کوئی فعل صادر ہو اور اس فعل میں اس مالک قادر کی التفات و توجہ مدنظر ہو تو اس وقت مالک کو سزاوار ہے کہ کہہ دے کہ اس فعل کو میں نے کیا ہے نہ کہ تو نے۔ یہ بات نہ تو اتحاد فعل پر اور نہ ہی اتحاد ذات پر دلالت کرتی ہے۔ حاشا دکھا کہ بندہ غلام کا فعل عین مالک مقتدر کا فعل ہو جائے یا اس کی ذات کا عین بن جائے۔“^{۲۲}

اقبال نے جادید نامہ میں اسی نوع کا رویہ اس مقام پر اختیار کیا ہے جہاں انھوں نے مولانا روم کی زبان سے تکمیل خودی کے تین مقامات کا ذکر کیا ہے :

شاہد اول شور خویشتن خویش را دیدن بنور خویشتن

* اس آیت پر راقم نے اپنی کتاب ”وحدة الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ“ میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔ متاثرین اسے

شاہد ثانی شعور دیگر سے خویش را دیدن بنور دیگر سے
 شاہد ثالث شعور ذات حق خویش را دیدن بنور ذات حق
 پیش این نور اربمانی استوار حق و قائم چون خدا خود را نشانار
 (پہلا شاہد شعور ذات ہے یعنی اپنے نور سے خود کو دیکھنا۔ دوسرا شاہد
 شعور غیر ذات ہے یعنی خود کو دوسرے کے نور سے دیکھنا۔ اور تیسرا شاہد
 ذات حق کا شعور ہے یعنی خود کو ذات حق کے نور سے دیکھنا۔ اگر تم اس
 نور کے آگے مضبوطی کے ساتھ قائم رہو تو یقین کر لو کہ تم خدا کی طرح حق و
 قائم ہو۔)

شاہد ثالث خودی کی ترقی کا انتہائی مقام ہے جہاں پہنچ کر انسان بقول اقبال خدا
 ماطرحت حیات و قیام دوام کی صفت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ یہاں قابل اعتراض بات چوں خدا
 نے الفاظ ہیں۔ قرآن مجید کا واضح اعلان ہے: "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" (سورہ انعام)
 اور کوئی اللہ کا ہمسرہ و متیل نہیں ہے۔ جب اس کائنات میں کوئی وجود بھی تھا کا کفو نہیں
 ہے تو پھر انسان خدا کی طرح حق و قائم کیسے ہو سکتا ہے؟
 حقیقت یہ ہے کہ مطالعہ قرآن میں اقبال سے جو فکری تصرفات ہوئے اس
 ما واحد و جد و جدۃ الوجود کا نظریہ ہے جو آخری دور میں ان کا فکری رہنما بن گیا تھا۔ ان کا
 فلسفہ مزاج بھی اس میں ایک حد تک دخیل تھا۔ پروفیسر صوفی غلام تبسم کو ایک
 طامین لکھتے ہیں:

"میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری ہے۔ اور یہ
 نقطہ نظر ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ وانستہرمانا وانستہر
 اسی نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔" ۱۳

خطبات میں انھوں نے اسی نقطہ نظر کی وکالت کی ہے۔ انہی کے الفاظ میں اس کو
 ملاحظہ فرمائیں: ۱۴

modern Knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teaching of Islam in the light of that Knowledge.

اہارے لیے اب ایک ہی راہ کھلتی ہے کہ جدید علم کے ساتھ ہمارا طرز عمل عزت و احترام کے ساتھ آزاد اور معروضی ہو اور اس علم کی روشنی میں ہم اسلامی تعلیمات کی تائید و تحسین کریں۔
 مغربی علوم کے مطالعے میں معروضی انداز فکر نہایت عمدہ ہے اور ضروری بھی لیکن جدید علم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کے مطالعے اور اس کی تائید و تحسین کی بات صحیح نہیں ہے اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی تعلیمات غیر واضح اور نامکمل ہیں جب کہ ایسا نہیں ہے اسلامی تعلیمات کا ماخذ قرآن مجید ہے، اور وہ مصدر نور اور منبع علم و یقین ہے۔ ♦♦

حواشی

- ۱- فصوص الحکم، شیخ محمد الدین ابن عربی۔ ترجمہ: مولانا عبدالقدیر صدیقی، حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء، ص ۴۸
- ۲- مکتوبات، محمد الف ثانی، دفتر اول کانپور، ۱۹۰۶ء، مکتوب نمبر ۴۳
- ۳- ایضاً، مکتوب نمبر ۱۳۵
- ۴- فصوص الحکم، صفحات ۳۸۴-۳۸۷
- ۵- فضل حسین دارفی مرتبہ: مشکوٰۃ حقایق المعروف: معارف وارثیہ (حاجی سید وارث علی شاہ مطبع اخلاقی رشتہ، بانگی پور، ۱۳۲۸ھ، صفحات ۷۲-۷۳)
- ۶- عرائس البیان، شیخ محمد الدین ابن عربی، ج ۱، صفحہ ۵۲۰ (بر حاشیہ)
- ۷- اقبال نامہ، مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، کشمیری بازار، لاہور، حصہ اول، صفحات ۷۸، ۷۹، (خط بتاریخ ۱۲ نومبر ۱۹۱۶ء)

- ۸۔ ایضاً، صفحات ۵۳، ۵۴ (۷ مارچ ۱۹۱۹ء)
- ۹۔ ایضاً، صفحہ ۲۴ (۴ اکتوبر ۱۹۱۵ء)
- ۱۰۔ ایضاً، صفحات ۳۵-۳۷ (۱۰ جولائی ۱۹۱۶ء)
- ۱۱۔ المہدویت، شیخ الاسلام ابن تیمیہ، منشورات الکتب الاسلامیہ دہلی، ۱۹۶۴ء، صفحہ ۱۸، ۱۹
- ۱۲۔ اقبال نامہ، حصہ اول، صفحہ ۴۴ (۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء)
- ۱۳۔ ایضاً، صفحات ۵۴، ۵۵ (۱۷ مارچ ۱۹۱۹ء)
- ۱۴۔ ایضاً، صفحہ ۲۰۲ (خط بنام مولوی ظفر احمد صدیقی)
- ۱۵۔ The Reconstruction of Religious thoughts in Islam, Muhammad Iqbal, Delhi, 1975, P.152, 153.
- ۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۹۶ (The Human Ego, His freedom and immortality)
- ۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۰۹
- ۱۸۔ فلسفہ، ج ۱، محمد اقبال (اردو ترجمہ: میر حسن الدین) حیدرآباد دکن، ۱۹۴۴ء، صفحہ ۱۵۴
- ۱۹۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (The Concept of God and Meaning of Prayer) P.88
- ۲۰۔ وحدۃ الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ، الطائف احمد اعظمی، قاضی بلی کیسٹن نظام الدین نئی دہلی ۱۹۹۳ء، صفحات ۱۵۹، ۱۶۰
- ۲۱۔ قصص الحکم، صفحہ ۲۶۹
- ۲۲۔ مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۲۷۲
- ۲۳۔ اقبال نامہ، حصہ اول، صفحہ ۴۷ (۲ ستمبر ۱۹۲۵ء)
- ۲۴۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam (The Human Ego) P.136

بیسویں صدی کا مزاج

محمد حسن عسکری / ترجمہ: بہیل احمد فاروقی

(۴۱)

ایسویں صدی کے اختتام کے قریب ادب اور مصوری میں اتنی قربت ہو گئی تھی کہ ایک کو سمجھنے کے لیے دوسرے کی فہم ناگزیر تھی۔ ۱۹ویں صدی میں (دی رفالٹس) بیسویں صدی کے اوائل میں دونوں کے درمیان یہ ربط اور بھی گہرا ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ انسانوں کا کردار ۱۹۱۰ء میں بدل چکا تھا جس کی پھلیکیاں ورجینیا دولت کی تحریروں میں مل جائیں گی۔ (۱۹۱۰ء) میں انگلینڈ میں پہلی بار مابعد تاثریت کے رجحان کا مظاہرہ ہوا (دنیا کے ہر ادب میں ہمیشہ دو دھارے غالب رہے ہیں۔ ایک قدیم اور دوسرا جدید۔ اُن میں سے ایک کو ہم تقلید سے تعبیر کر سکتے ہیں جس کی بنیاد انسانی فطرت کی اولین اور دیرینہ جبلت پر ہے۔ یعنی خواہ مخواہ کی گرفت میں آنے والی اشیاء کی نقل کرنا اور یہ انسانی فطرت کا بنیادی عمل ہے۔ دوسرے دھارے کا تعلق تخلیق سے ہے۔ انسان جب مظاہر فطرت کی نقل کرتا ہے تو اس عمل میں بھی اُن کی نئی صورتیں ڈھالتا ہے۔ اس طرح کوئی بھی آرٹ نہ تو خالصتاً تقلیدی ہے اور نہ خالصتاً تخلیقی۔ بلکہ ان پر ان اصطلاحات کا اطلاق تقابلی مدارج کے اعتبار سے ہی کیا جاسکتا ہے۔ تخلیق سے ہی مربوط ہے اسلوب کاری۔ اور یہ ایسا عنصر ہے جو خاص طور پر ڈبلیو۔ بی۔ یٹیس کے یہاں ہمیں ملتا ہے۔ یٹیس کی یہی ایک خواہش تھی کہ کس طرح فطرت کی سرحدوں کے

پارچا جائے۔ گویا کہ فطرت کی بچی مصوری کا رجحان ایک انسانیت پرستانہ آدرش ہے۔ اس رجحان کی بہترین مثالیں یونان اور نشاۃ الثانیہ کے آرٹ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ اس کے مقابل تجربی رجحان ہے۔ یہاں کوئی فن کار مظاہر فطرت کی بچی تصویر کشی یا نقالی کی کوشش نہیں کرتا بلکہ اپنے ذہن میں موجود مجرد نمونوں یا تصورات کا اطلاق انسانی زندگی پر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور یہی عمل دراصل اسلوب کاری ہے۔ جدید شاعری میں یہ رجحان بہت نمایاں ہے۔ نہ صرف ادب میں بلکہ حقیقی زندگی میں بھی اس عنصر سے ہمارا واسطہ پڑتا ہے۔ فطرت کی حدود کو عبور کر جانے کی پیش کی خواہش میں یہی جذبہ کارفرما ہے۔

اٹھارہویں صدی اور اُس کے بعد فرانس یورپی ادب میں سب سے آگے تھے۔ روایت فرانس میں تاخیر سے پہنچی ہے یعنی ۱۸۲۰ء تک۔ ۱۸۳۰ء تک اساتذہ وال اور بالزک جیسے ناول نگار روایت کے خلاف بغاوت شروع کر چکے تھے۔ اور اُس صدی کے وسط تک ہم دیکھتے ہیں کہ روایت کے خلاف ایک رویہ ابھر چکا تھا اور وہ رویہ تھا حقیقت پسندی کا۔ حقیقت پسندی کی ایک قسم تو یہ ہے کہ پورے خلوص اور صحت کے ساتھ اشیاء و مظاہر کی نقل بنائی جائے اس طرح کہ اس کی تاثر تفصیل چھوٹی سے چھوٹی بھی قطعیت اور موزونیت کے ساتھ اس میں سما جائے۔ قبل از رفاہی عہد کے فن کاروں کے یہاں بھی حقیقت پسندی کا یہی تصور تھا۔ اس مقصد سے وہ نئے نئے فن کاروں کی تصویر کشی کی جاتی ہے اس کا مشاہدہ مسلسل اور کافی دیر تک کرنا ہوتا ہے تاکہ اُس کے تمام پہلوؤں کو آنکھ میں آتا رہا جائے حقیقت پسندی کا ایک مفہوم وہ ہے جس کا ایک پہلو ربط بد صورت 'بے ہنگم' ارذل اور یہاں تک کہ نفس اور عریاں مظاہر سے ہے۔ زولا کے ناولوں میں حقیقت پسندی کا یہی رخ ملے گا۔ پہلے مفہوم پر جائیں تو ایلٹ کی شاعری کسی طور پر حقیقت پسندانہ شاعری نہیں قرار پائے گی کیونکہ اُس کا رجحان تقلیدی نہیں بلکہ تخلیقی ہے۔ دوسرے معنی میں وہ حد درجہ حقیقت پسند ہے حقیقت پسندی کے حوالے سے تشدد، خونریزی اور قتل و غارت گری میں دلچسپی کا آغاز ۱۸۷۰ء سے Painters

combat اور Bastien Lapage کے ساتھ ہوا۔

فطرت نگاری کی خصوصیات ہیں:

- (۱) پوری صحت اور قطعیت کے ساتھ زندگی کے باریک ترین پہلوؤں کی عکاسی۔ رپورٹ نگاری کا یہ عنصر انیسویں صدی کی آخری دہائی میں انگلینڈ میں داخل ہوا۔ اس رجحان کا اظہار ٹامس ہارڈی، جارج مور (مثلاً ایسٹھ واٹرز) اور سمرسٹ مام کے یہاں ملتا ہے۔
- (۲) زندگی کے قبیح مظاہر خصوصاً جنس میں دلچسپی۔ اس رجحان کے نمایاں نمائندے ہارڈی جارج مور، مام، برنارڈشا اور ولز ہیں مگر الذکر کا ناول دین آف پراپرٹی خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ کسی حد تک گالز ورڈی کے ناولوں میں بھی یہ رجحان جھلکتا ہے۔
- (۳) سائنٹیفک بننے یا ظاہر کرنے کی خواہش۔ اس مقصد کے لیے سائنس کی جس شاخ کا انتخاب کیا گیا وہ بائیولوجی تھی۔ اس رویے کا مرکزی خیال یہ تھا کہ انسان کو دیگر حیوانات سے متاثر نہ سمجھ کر اس کا مطالعہ حیواناتی اصولوں کی ہی روشنی میں ہونا چاہیے۔ اس خیال کا اولین داعی ایسن تھا۔ برنارڈشا اور ولز پر ایسن کا اثر اسی صورت میں مرتب ہوا کہ انھوں نے حیواناتی اصولوں کو تسلیم کیا خواہ وہ اصول تواتر ہو، ماحول و گرد و پیش سے اثر پذیری کا اصول ہو یا فطری انتخاب کا۔ یہ ضرور ہے کہ ان اثرات کا اظہار مذکورہ دونوں فنکاروں پر کسی قدر بدلی ہوئی شکل میں ہوا ہے۔ گالز ورڈی نے ان باتوں سے کوئی دلچسپی نہیں دکھائی اور اس کی یہ لاعلمی دراصل سائنس کی طرف اس کے میلان کا نتیجہ ہے۔
- (۴) اس زمانے کے سماجی اور سیاسی مسائل میں دلچسپی مثلاً معاشرے میں خواتین کی حیثیت۔ ایسن سے لے کر برنارڈشا، گالز ورڈی اور ایچ۔ جی۔ ولز تک تمام ادیبوں نے ان مسائل سے ذہنی سروکار رکھا ہے اور ان پر قلم اٹھایا ہے۔ ایک واضح ترین مثال ڈوڈز ہاؤس کی ہے جس میں پیش کی گئی عورت ہر خند کہ بہت خوش و خرم ہے، ایک دن آخر اس حقیقت تک پہنچتی ہے کہ وہ تو محض ایک گریٹا ہے، صرف دل بہلاوے کی چیز۔ اس سے بڑھ کر اس کی کوئی وقعت و حیثیت نہیں۔ حقیقت نگاری یا فطرت پرستی کی تحریک سے وابستہ تمام لیڈر اگر کیونسٹ نہیں تو انقلابی اور سیاسی ضرورت تھے صنعتی مسائل بھی ان ادیبوں کے ذہن پر دستک دیتے رہتے تھے اور اسی کے ساتھ بالعموم تمام اقتصادی مسائل بھی۔ ان میں اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ مالک اور مزدور کے درمیان ایک آدرش

رشتہ کس طرح کا ہونا چاہیے۔ بزنارڈ شاؤیلز اور گالز وروی نے ان سوالات کو اولین اہمیت دی۔ اور ویلز نے تو اس میں اتنی دلچسپی دکھائی کہ اُسے برائے ناول نگار کہلاناکو ارہ تھا لیکن اپنے سماجی ناول نگار کے مرتبے سے دستبرداری منظور نہ تھی۔ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ اور ڈیلو۔ بی۔ بیٹس نے بھی ا فطرت نگاری کی مخالفت کی۔ اس کے مبنی اسباب ہیں۔ اول یہ کہ ایلیٹ کا اصرار تھا کہ آرٹ نقالی یا تقلید نہیں بلکہ تخلیق ہے اور اسی بنیاد پر اُس نے کہا کہ حقیقت نگاری آرٹ کی نفی ہے۔ دوسرے ایلیٹ کا خیال تھا کہ آرٹ ایک انتخابی طریقہ کار اختیار کرتا ہے جب کہ فطرت نگاریہ چاہتا ہے کہ ہر ادنیٰ سے ادنیٰ بات کا جز۔ آثار کر رکھ دے چاہے وہ اہم ہو یا نہ ہو اور اس طرح اصل موضوع سے قاری کی توجہ ہٹا کر آرٹ کی تاثیر کو چوٹ کر دے۔ یہ اعتراض ڈیلو۔ بی۔ بیٹس نے اٹھایا تھا جس کا کہنا تھا کہ آرٹ ایک وزن ہے جب کہ فطرت نگار ہر وزن سے خائف رہتا ہے اور اسی لیے وہ فن کا قطعاً نہیں ہے۔

جوانیاتی رجحان جب ماند پڑ گیا تو فن کار نے اپنی فکر کو دیگر علوم کی طرف موڑ دیا مثلاً کیمیا، طبیعیات وغیرہ۔ اس سے چند برس پہلے تک فن کار انسان کی حیثیت کو حیوان کے درجے تک گرانے میں دلچسپی رکھتے تھے اور اب Impressionist مصوریہ محسوس کرتے ہوئے کہ جو رنگ وہ استعمال کرتا ہے وہ غلو ط ہیں اور ملاوٹ سے خالی نہیں ہیں تو وہ انسان کی تصویر تین بنیادی رنگوں میں بنانے کی خواہش کرنے لگا۔ اگر وہ کوئی ثانوی رنگ بنانے کی خواہش کرے تو اُسے اپنے طشت میں ان بنیادی رنگوں کو ملانے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ سورج کی شعاعوں کے باہم ملنے کے عمل کے خطوط پر وہ اپنے کینوس پر دو یا تین بنیادی رنگوں کے منحنی قطرے ایک دوسرے کے قریب دیکھا کہ مطلوبہ ثانوی رنگ تیار کر لیتا ہے۔ تصور کو اپنے موضوع سے زیادہ رنگ بنانے میں دلچسپی تھی یعنی ثانوی رنگ کی تخلیق میں سورج کی شعاعوں کے امتزاج کے عمل کو سمجھنے میں وہ زیادہ تہمک تھا۔ پھر یہ فطری اہمیت کہ تاثیریت پسند مصور کو عظیم موضوعات سے دلچسپی کیوں ہوتی وہ تو آدم و حوا کے ہبوط کے ماحول سے یہ کی تصویر بنائے گا۔ اس لیے اس نے جھوٹی اشیاء کا انتخاب

کسی قدرتی منظر کے چھوٹے سے گوشے کا جس میں وہ اپنے تختیسیل کی اڑان کا پوری طرح مظاہرہ کر سکے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہاں وقت کے کسی زمانے کا تصور بھی ناممکن ہو گیا۔ شمسی شعاعوں کی حرکت برابر نئے رنگ دیتی رہتی ہے۔ اگر فن کار کچھ کر سکتا ہے تو صرف یہ کہ کسی ساکت تاثر کو اپنی گرفت میں لے لے جو اگلے لمحے ہی اوجھل ہونے والا ہے۔ مائیکل اینجلو کی تصویر "ہبوط آدم" انسان کی تقدیر کی عکاسی میں اس کی دلچسپی ظاہر کرتی ہے۔ تقدیر جس کی دست ہزاروں سال کا احاطہ کرتی ہے۔ لیکن تاثیریت پسند تصور کے نزدیک محض ایک مخصوص لمحے میں کسی پتی یا پتکڑی پر سورج کی شعاعوں کے پڑنے کا منظر زیادہ دلچسپ ہے۔ اُسے انسان کے مسائل یا کسی موضوع سے کوئی واسطہ نہیں اور اگر ہے تو لمبا، ہر آن بدلنے والی جلدی جھٹکتی جھٹکتیوں سے اور اسی لیے اس رویے کا نام تاثیریت پڑا۔

Manet، 'Vegas'، Passaro جن سے Pointillism کی ابتدا ہوئی اہم ترین تاثیریت پسند تصور کی صف میں آتے ہیں۔ پہلے تو تاثیری تصویریں ہم اور دھندلائی ہوئی تھیں اور ذرا فاصلے سے ہی کوئی کچھ سمجھ سکتا تھا کہ اُن میں کیا دکھایا گیا۔ آگے چل کر تصویروں میں ٹھوس پن آیا جس کی ابتداء رینوا Renoir نے کی اگرچہ نقطہ کاری کا طریقہ اب بھی اُسی طرح رائج رہا۔ رینوا کی تصویر "لوانٹ" اس کی واضح مثال ہے۔

ادبی تخلیق میں بھی تاثیری طریقہ کار ممکن ہے۔ مثال کے طور پر 'مادام بویری' میں سورج کی کرنوں کو برت کے پردے میں سے اور پھر ایک چھری میں سے گزرتے ہوئے اور آخر میں ایما کے رخسار پر پڑتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ لیکن یہ لمبا تاثر ایک علامت بھی ہے یعنی بویری کی ذہنی کیفیت کی علامت۔ یہ تاثیریت کی حاسمی تھی کہ بے معنی اشیاء کی بھی تصویر کشی کی جاتی تھی۔ تاہم عظیم فن کاروں کے ہاتھوں اکثر دوسروں کے برعکس یہ تصویر کا ٹھوس پن مجروح ہوا اور نہ اُس کی وقعت و اہمیت پر حرف آیا کیونکہ انھوں نے تاثر سے علامت کا کام لیا۔ جیسا کہ فلاہیر کے یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ بظاہر بے معنی اور غیر اہم چیز یا واقعات کو ایک پوری ذہنی کیفیت کی عکاسی کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ زندگی کے کسی

ایسے لٹے کی حکمت کے لیے جو پوری ذہنی زندگی کی شدت سے لبریز ہو پوری مختصر کہانی لکھنے کی روایت روسی ادیب چیخوف نے اسکول مٹریس لکھ کر قائم کی اور انگریزی ناول پر برب سے پہلے تاثری تکنیک کا استعمال گائزوروسی نے کیا۔ ان ناولوں میں تاثری طرزِ تحریر کے حامل بعض اقتباسات ہی مل سکتے ہیں تاثریت سے متاثر دیگر انگریزی ناول نگاروں میں ای۔ ایم۔ فورسٹر، 'اوس'، ڈیلرز، ورجینیا وولف جس کا ناول 'لائٹ ہاؤس اینڈ ڈیوڈز' ہے، کیتھرین ہینسفیلڈ ہیں۔ مونز الذکر وہ مختصر کہانی نویس ہے جو مکمل طور پر تاثریت کے انداز میں چیخوف کی تقلید کرتی ہے۔ ٹی۔ ایس۔ ایلٹ نے تاثریت کو مارنگ ایٹ دو ٹو میں برتا ہے جہاں دھند علاقہ بن کر ابھرتی ہے۔ اس کے علاوہ اسے گیم آن جس میں کرسی، اٹلس، جواہرات وغیرہ پر برقی روشنی کے عکس اگرچہ سورج کی روشنی نہیں ہے یہ رویہ ظاہر ہے۔ تاثریت کا حال اس کا ایک اور فن پارہ، برنٹ نارٹن ہے اور یہاں بھی تاثریت کو علامتی انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ تاثری اسلوب میں طویل نظائیں لکھنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک سے زائد تصورات کو کام میں لانا بیڑے گا۔

مابعد تاثریت : مابعد تاثریت کسی الگ اور متاثر تحریک پر دلالت نہیں کرتی بلکہ یہاں ہمیں ایسے کئی رجحانات جگمگٹ نظر آتا ہے جن میں تاثریت پسندوں کی تقلید کی گئی ہے۔ وان گوگ بنیادی طور پر سماجی بیخبر تھا۔ ایک ایسا اعلیٰ درجے کا تاثریت پسندوں سے مستعار اور ترمیم شدہ مخصوص تکنیک کی مدد سے اپنے پیش کردہ مناظر کو روح کی کرب کے افکار کی قدرت عطا کر دیتا ہے۔ یہ تاثریت کے باب میں ایک اضافہ تھا اور اس کا حصہ سرکار چھوٹے چھوٹے اثرات سے تھا مثلاً روشنی وغیرہ۔ اس ضمن میں مندرجہ ذیل مصوروں کے نام آتے ہیں۔

پال گوگاں، ایک متول رنگ ساز تھا جس نے South Seas میں واقع جزیرہ ہوتی میں سکونت اختیار کر لی تھی تاکہ وہاں کے مقامی باشندوں کی زندگی کی تصویر کشی کر سکے۔ اس سے قدیم ترین اور غیر تمدن زندگی میں اس کی دلچسپی ظاہر ہے۔ زندگی کے قدیم ترین مظاہر میں ایلٹ کی دلچسپی کی وجہ عزائیات کے براہ راست مطالعے سے زیادہ یہ تاثریت

پسند فن کار ہیں۔ مثلاً فریزر کی Golden Bough اور مس وٹسن کی Ritual to

Romance نے اسے متاثر کیا ہے۔ مگر مابعد تائری فن کاروں نے چین اور خصوصاً

صدی میں نیگرو باشندوں اور نیگرو آرٹ میں زیادہ دلچسپی دکھائی ہے۔ نیگرو کے یہاں

سے خوف کا احساس ہے اور یہ موضوع خوف اور تشکیک کے عہد یعنی بیسویں صدی سے

خاص دلکشی رکھتا ہے۔ ایلیٹ کا کہنا ہے کہ شاعر تاریخ کے تمام ادوار کی جدید ترین

ہے اور قدیم ترین بھی کیونکہ وہ اپنے اندر جدید علم اور قدیم حسیات کا امتزاج پیش کرتا۔

لان تیری (Lantere) وسیع اور طنزیہ تاثرات پیش کرتا ہے یزان (inne)

کے منظر عام پر آنے سے پہلے مصوروں کے یہاں قدرتی اشکال و منظر ہر کی نقل کی کو

ملتی ہے اور یزان کے ساتھ ہی جدید آرٹ میں ایک دوسرے رجحان کی ابتدا ہوئی

اسلوب کاری کا نام دیا جاسکتا ہے یعنی قدرتی مظاہر و مناظر کو اپنے ذاتی اسلوب

مطابق ڈھالنے کا رجحان۔ کیٹھرن مینسفیلڈ نے ایک جگہ یہ اقرار کیا ہے کہ سیرا

تصویریں دیکھنے کے بعد اُس کے لکھنے کی تکنیک یکسر تبدیل ہو گئی۔ اسلوب کاری

دوسرے جدید ادیبوں نے بھی مقصد بنایا ہے جن میں جیمز جوائس 'ورجینیا وولف اور

کے نام شامل ہیں۔ ایلیٹ کے تمام تجربات اُس کی تکنیک سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔

ذہن میں جاگزیں اس تصور سے ہم آہنگ کہ وہ نظم کیسے لکھے گا۔ کوئی جدید نظم کسی جن

تجربے کے بجائے آوازوں کی موزونیت اور مناسب کے خیال سے بھی وجود میں آسکتی

اسی لیے عظیم فرانسیسی شاعر و ایری نے کہا تھا کہ "ایک بار اگر آپ لکھنے کا طریقہ دریافت

تو نظم لکھنا ضروری نہیں رہ جاتا۔" اس بات میں اشارہ ہے جدید ادیب کی ہیئت کی تمام

کی طرف۔ ہیئت برائے ہیئت کی طرف (و ایری نے اپنی بہترین نظموں میں سے ایک کا

بیان کیا ہے جس کی ابتدا موسیقی کی اُس لے سے ہوتی ہے جو اس نے جیل قیدی کے

سنی تھی اور جس سے ایک خاص فقرے تک رسائی کا اشارہ اُسے ملا۔ جہاں تک مصو

تعلق ہے تو اس میں ہیئت کی تلاش کا آغاز یزان سے ہوتا ہے جب کہ ادب میں اس

ابتدا ذرا پہلے ہی فلا بیر نے کر دی تھی۔ یزان نے کس طرح کی ہیئت کی دریافت کی تھی

تاثر فطرت خود کو مخروط، مکعب اور استوان میں تحلیل کر دیتی ہے، اس کا اعتراف ییزان نے
 تھا۔ ییزان کا اسلوب نرمی، ابہام اور کنارہ کشی سے عبارت ہے جس میں اقلیدسی شکلا
 کی مدد سے نگاہ کو گرفتار کرنے پر توجہ زیادہ ہے۔ اسی طرح ایلیٹ بلند آہنگ اور
 بننے کی دانستہ کوشش کرتا ہے۔ اس کے برعکس رومان پسندوں نے جن میں ٹینیس
 بھی شامل ہے نرمی اور شیرینی میں پناہ تلاش کی۔ ایلیٹ نے اپنے مذکورہ رجحان
 لیے بھاپ کے انجن کو ماڈل بنایا کیونکہ جدید مشینیں رفتہ رفتہ ہمارے تصور صوت او
 جس کو تبدیل کر رہی ہیں اور اس غیر شعوری عمل کو ظاہری شکل و صورت ملنی چاہیے۔
 ایلیٹ اشیاء و مظاہر کی ٹھوس تشبیہات کی مدد سے تجسیم کرتا ہے مین اسی ط
 جیسے ییزان مکعب و استوان کی مدد سے یہ کام کرتا تھا۔

ایک خاص تعمیراتی نمونے (Architectural pattern) سے ایلیٹ کا س
 بھی قابل ذکر ہے۔ اُس کی نظموں کو ایسے ابواب میں بانٹا جاسکتا ہے جو مزید ا
 ذیلی خانوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں جن میں الگ الگ پیکروں کا ارتقا ہوتا ہے پھر ہم
 باہم مربوط ہیں۔ وہ اپنی نظم کا خاکہ اسی طرح بناتا ہے جیسے کوئی سمار ایک عظیم مہارت
 نقشہ بنائے۔

مکعبیت نے جدید ادیبوں کو خاصا متاثر کیا۔ اس کے داعیوں میں پکاسو اور ب
 جیسے مصور تھے۔ فطرت نگاری اور تاثریت کی طرح مکعبیت کی اس اس بھی ایک سائنسی ذ
 اُس دور کے بعض طبیعیات دانوں کا خیال تھا کہ مادے کی بنیادی ہیئت مکعب ہے۔
 اور براک نے اپنے عمل میں مکعب کو بنیادی حیثیت دے کر فطرت کی عکاسی کی کوشش
 وہ ییزان سے بھی متاثر تھے جو ان سے پہلے کہہ چکا تھا کہ تمام اشیاء کو مکعب، مخروط
 استوان میں تحلیل کیا جاسکتا ہے اور اس نے پورے لینڈ اسکیپ کو مکعب اور استوا
 شکل دے دی تھی۔ پکاسو نے یہی سلوک انسانی چہروں اور خشکوں کے ساتھ کیا۔ ایلیٹ
 اپنی نظم "ویٹ لینڈ" کو ابواب میں منقسم کرنے کے عمل کو مکعبیت کی ہی ایک شکل سے ت
 جاسکتا ہے۔

پچاسو کا بھی یہی خیال تھا کہ انسانی چہرے پر نگاہ ڈالنے کے تین ممکن زاویے ہیں
 واہنے اور بائیں سے اور سامنے سے اور یہ تینوں زاویے بیک وقت نظر آنے چاہئیں۔ اس
 لیے مکعبیت کا مفہوم سہ جہتی تاثر اور زمان و مکان کے تطابق یا ہمہ وقتی - Simultaneo
 usness کا اور اک ہے۔

مکعبیت میں ایک نیا رجحان یہ پیدا ہوا کہ فطری شکلوں کو اقلیدی اشکال میں
 تقسیم کرنے کے بعد انھیں ایک مجموعے کی صورت دینے کی غرض سے بے ترتیبی سے رکھا
 جانے لگا۔

جدید آرٹ میں دیگر رجحانات نے ایسٹ کو کچھ زیادہ متاثر نہیں کیا۔ مکعبیت کے
 بعد وادائیت کا آغاز ہوتا ہے جو جنگ کے بعد کی مایوس کن اور کبھی ہوئی فضا کی زائیدہ تھی
 یہ زمانہ ہر چیز کی طرف سے مایوسی کا زمانہ تھا۔ وادائیت پسندوں نے پوری انسانیت سے
 کناہ کش ہونے کی کوشش کی۔ اس رجحان کی ابتدا بڑی حد تک ٹرسٹن زار نے کی جو
 ”دادا ازم“ کی اصطلاح کا موجد تھا۔ جب اُس نے مناسب لفظ کی تلاش میں فرانسیسی
 لغت کھولی تو سب سے پہلے اس کی نظر جس لفظ پر پڑی وہ Dad تھا (جس نام سے بچہ
 گھوڑے کو پہچانتا ہے) اور پھر دادا ازم سے کوئی بچکانی، کم حیثیت اور معمولی چیز بات را
 لی جانے لگی۔ وادائیت پسندوں کی دلچسپی تخریب میں تھی۔ ان کے بیلک لکچروں میں بیس پیس
 مقررین ایک ساتھ بولنا شروع کر دیتے تھے اور اس دوران کوئی دھول بجا رہا ہوتا تو کوئی
 بانسری۔ وادائیت پسندوں اپنی تصویروں کی نمائش میں ناظرین کو Gatohets مہیا کیے
 تھے تاکہ اگر وہ جاہل تو پسند نہ آنے والی تصویروں کو اکھاڑ بھینکیں۔

سرریلیزم (سرریلیزم یا ماوراے حقیقت کی اشاعت
 میں آندرے برتیاں کا نام سرفہرست آتا ہے۔ اس رجحان کی ابتدا ۱۹۲۵ء میں ہوئی۔
 اس سے وابستہ بیشتر افراد وادائیت کے خیمے سے نکالے ہوئے تھے۔ سرریلیزم مارکس اور فرائیڈ
 کی درمیانی غلط فہمی کی پیداوار تھا۔ اس کے تحت جذبات و احساسات کو ہر ممکن اظہار دینا
 تھا اور شعوری ذہن کو اپنے اختیارات کو کہیں بروئے کار لانا نہ تھا بلکہ غیر شعوری پیکروں کو

اہمیت دینا اور معاشرے کے مارکسی تجزیے کی روشنی میں انھیں سمجھنا مقصود تھا۔ تمام ذہنی اور روحانی خرابیوں کو اس طرح سرمایہ داری سے معاشرے کے مجنوناہ سروکار سے منسوب کیا گیا۔ سرریزم کو انگلینڈ میں کبھی بھی زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی لیکن انگریزی ادب پر اُس نے دائمی نقوش چھڑے ہیں جیمز جوائس کے ناول پولیس اور Finegan Sweep کو سرریٹ ناولوں کی صف میں رکھا جاسکتا ہے۔ ایلیٹ کے یہاں بھی بعض حصے سرریٹ نوعیت کے ہیں لیکن وہ راں بو کے اثر کا نتیجہ ہیں۔

اظہاریت (Expressionism): ہیئت، اسلوب اور ٹیکنک کی نزاکتوں کے تصور سے بے نیاز اظہار اس رجحان کا خاص عنصر ہے۔ یہ روانیت کا آخری ترین مرحلہ ہے۔ جیمز جوائس اور ٹی ایس ایلیٹ کے بعض اقتباسات جس قدر سرریٹ نوعیت کے ہیں اسی قدر اظہاری نوعیت کے بھی ہیں۔ اظہاریت اسی تحریک کی جرمن شکل ہے جسے فرانس میں سرریزم کے نام سے پہچانا گیا۔ بے ہیئت پر زیادہ اصرار جرمنوں کی طرف سے ہوا۔

مستقبلیت: مستقبل پرستی کے رجحان کو اٹلی میں اُن لوگوں نے پروان چڑھایا جو ماضی اور حال میں نہیں بلکہ صرف مستقبل میں دلچسپی رکھتے تھے۔ مستقبل سے اُن کے سروکار نے انھیں عمل اور حرکت کی راہ دکھائی۔ کوئی تصویر محض ایک لمحے کو ظاہر کر سکتی ہے اور مستقبل پرست تصویر کے اندر پوشیدہ حرکتوں کو ظاہر کرنا چاہتے تھے۔ شاعری میں یہی مستقبلیت فنگی اور آہنگ کے اظہار کے لیے مشین گن کی تصویر کشی کی شکل اختیار کرتی ہے۔ اس سے یہ اشارہ پہلے ہی مل چکا تھا کہ فسطائیت کا ظہور ہونے والا ہے۔ مستقبلیت کے ساتھ راں بو، غلابیر وغیرہ کی اقدار کی جستجو کا دور ختم ہو گیا۔ اب مثبت اور یقینی عمل لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گیا جس میں تشدد بھی تھا۔ ایلیٹ کو تشدد سے کوئی دلچسپی نہ تھی لیکن اُس نے بھی زندگی گزارنے کی ایک راہ بٹھائی ہے۔ ایلیٹ نے بھی Journey of Magis میں تبدیلی کی پیشین گوئی کی ہے۔ فرق اتنا ہے کہ ڈیلموبی ٹیس کو تشدد اور اذیت کو نشی میں لطف آتا ہے اور ایلیٹ اس سے معذرت کر لیتا ہے۔

تجربہ داری، آردن، سیزان، پیکاسو وغیرہ نے فطرت کو اقلیدسی سطحوں میں تصور

کر دیا تھا پھر بھی سمجھا ہی جاتا تھا کہ یہ اشکال مظاہر فطرت کی دلالت کرتی ہیں۔ تجربی آرٹ میں ترتیب، شکل اور رنگ کو محض اُن کی خاطر یا کسی مجرّد تصور کی نائیدگی کے لیے کیا جاتا ہے۔ اس میں کسی فطری مظہر کو پیش نہیں کیا جاتا۔ سیزان نے عمارت سازی کا تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے تو مانے نے حرکت (سینما ٹوگرافک آرٹ) کا۔ مختلف شکلوں کو خلوط کرنے کا رجحان پورے تجربی آرٹ میں غالب رہا ہے اور ابتداء سے ہی یہ تصور کارفرما ہے کہ ہر آرٹ کے دائرہ کار میں ہیئت کا انحصار اس کے معمول پر ہوتا ہے۔ سب سے پہلے اس تصور کو لیسنگ نے Laocoon میں برتا۔ اُس کا خیال تھا کہ آرٹ کی ہر صنف کی تکمیل اس کے معمول کی مناسبت سے ایک خاص مقصد کے لیے کی جاتی ہے۔ لیکن جدید آرٹ سینما ٹوگرافک آرٹ کے زیر اثر آرٹ کی اصناف کی حدود پر قابو پانے اور ان کے اعمال و مقاصد کو خلط ملط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ویسٹ لینڈ میں کئی موتے ایسے آئے ہیں جہاں موسیقی کے تاثر کو گرفت میں لیا گیا ہے، کہیں فن عمارت سازی اور کہیں مصوری اور نقاشی کو۔ بیلے رقص کی اسلوب کارانہ صنف ہے اور اس نے بھی جدید آرٹ کو متاثر کیا ہے۔ فرانسیسی اور روسی بیلے کو کافی مقبولیت حاصل رہی ہے۔

سائنس اور آسمان کا منشتہ : قرون وسطیٰ کو اکثر دور تاریخی وجہات سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن یہ دور تمام ادوار سے زیادہ منطقی اور پرسکون فکر پر دازی کا دور بھی تھا جب عقائدی مسائل کا مطالعہ بھی عقلی اور منطقی جذبے کے ساتھ کیا گیا۔ انسان بنیادی گناہ سے داغدار ضرور تھا لیکن وہ کائنات کا آت Lord of the Universe بھی تھا۔

پلسم نشاۃ ثانیہ کے دوران معرضی حقیقت کی جستجو کے ہاتھوں ٹولما۔ کپلر اور کوپرنکس Copernicus نے طبیعیاتی اجسام کا اصول دریافت کر لیا تھا جس سے انسان کی اہمیت خود اس کی نظریں کم ہو گئی اور سترہویں صدی کے آتے آتے یہ شک جنون کی حد تک بڑھ گیا (جیسے میٹافزیکل شعراء کے یہاں) یقین کی فضا اُس وقت دوبارہ بٹی جب نیوٹن

یہ اصول نقل پیش کیا اور اب انسان نے یہ محسوس کرنا شروع کیا۔ وہ تو ہرنے کی تعبیر و تشریح پر قادر ہے، کائنات ایسی مشین ہے جس کا فعل متعین کیا جاسکتا ہے اور انسان اس کے مالک ہیں۔ یوں ایک اعتماد اور امید کی بحال ہوئی۔ انیسویں صدی میں ڈارون کا نظریہ ارتقاء، ایک اور عہد ساز واقعہ تھا جس سے دو متضاد و ہمتی کیفیتوں کو فروغ ملا جن کا ایک لہر رجائیت کی تھی تو دوسری قنوطیت کی۔

انسان جو ابتداً پورنہ تھا، زمانے کے ساتھ ساتھ ارتقاء پذیر ہو رہا ہے اور اس کی حیثیت میں بہتری آتی گئی ہے۔ ایچ جی ویلز، برنارڈش اور گالزوردی ارتقاء کے لیے اس تصور کے نایندرے رہے ہیں۔

تاہم اس تصور کے شانہ بشانہ غیر شعوری طور پر ایک خوف بھی پلتا رہا ہے۔ اگر فطرت نے بعض جانداروں کے ساتھ بے رحمانہ سلوک کیا ہے اور انھیں صغیر ہستی سے مٹا دیا ہے تو انسان اپنے مستقبل کے بارے میں کوئی بات یقین کے ساتھ کیسے کہہ سکتا ہے دوسرے یہ کہ necessitarianism اور determinism کے اصولوں نے کسی قدر افسوسناک طور پر کائنات کے منظر نامے سے باہر بھینک دیا تھا۔ تیسری بات یہ بھی تھی کہ انسان اکثر و بیشتر دیگر حیوانات کی طرح ایک جانور ہی تصور کیا جاتا تھا۔ بیسویں صدی میں اس قنوطیت کو وسعت دینے والا شخص ٹامس ہارڈی تھا۔ بیسویں صدی کو اپنے پیش روؤں کا necessitarian اور mechanistic انداز فکر ورثے میں ملا۔ لیکن تبدیلیوں کا سلسلہ ابتدا سے ہی چلتا آ رہا تھا۔ اس دور میں طبیعیات نے حیوانیات کی جگہ لے لی۔ میکس پلینک، روتھ فورڈ، آئن اسٹائن سبھی نے جدید فکر کو متاثر کیا ہے اور ان میں نظریہ مقادیر کو خاص اہمیت ہے۔

کوانٹم تھیوری: اس نظریے کے مطابق ہر ذرہ اُن لاکھوں الیکٹرونوں کا مرکب ہے جن میں سے ایک الیکٹرون ہر سکٹڈ کے دس لاکھوں حصے کے گزرنے کے ساتھ غائب ہو جاتا ہے۔ خود ہماری تشکیل میں ایسے ہی لاکھوں ذرات کا ہاتھ ہے اور اس طرح ہمارے اندر الیکٹرون کی تعداد کروڑوں تک پہنچتی ہے تو بعض اوقات ایسا بھی

ہو سکتا ہے کہ ہمارا وجود ہی نہ ہو آیا درحقیقت ہمارا کوئی وجود ہے یا نہیں یہ کہنے کی ہماری عدم قدرت ہی جدید ذہن میں یاسیت کو جنم دیتی ہے۔ مارسل پر دست نے ان سرچ آف تھنگز پاسٹ میں اسی کیفیت کو اجاگر کیا ہے۔ جس طرح مادہ فنا ہوتا ہے اور دوبارہ اس کا ظہور ہوتا ہے اسی طرح ہمارے شعور و احساسات کی فنا اور تجدید بظاہر کامل عمل جاری رہتا ہے۔ اس طرح ہمارے تمام تجربات متفرق نوعیت کے قرار پاتے ہیں۔ برقی توانائی کا سفر سیدھے خطوط پر نہیں ہوتا بلکہ اس میں لہر اور اچھال آتے رہتے ہیں۔ یہی بات ایلٹ کی شاعری کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔ شیلی کی شاعری کی نرم روی کا زمانہ اب جاچکا تھا۔

کہاں تو پہلے یہ کہا گیا تھا کہ ”میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں“ اب مارسل پروت کہتا ہے کہ ”بعض اوقات میں سوچتا ہوں لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہو پاتا کہ میرا وجود ہے“ پھر اس کے بعد آتا ہے ہمارے جسم کے سب سے جھوٹے حصے یعنی دانت کے متعدد حصوں میں ٹوٹنے اور تقسیم ہونے کا نظریہ۔ اسی ذرے یا ایٹم کے ٹوٹنے کا عمل پوری دنیا کو اڑا سکتا ہے۔ اور اس سے ایک سنگین تر خون پیدا ہوگی۔ ایلٹ نے کہا،
بس ایک شبت خاک میں میں تمہیں موت کا نظارہ کرادوں گا۔“

I will show you death in a handful of dust

اسی نوع کا اظہار ڈیوئی ٹیس نے ان الفاظ میں کیا :
”اشیا بکھرتی جا رہی ہیں، مرکز اپنی جگہ قائم نہیں رہ سکتا۔“

Things fall apart; the centre cannot hold

سترہویں صدی جیسی سرا سگی کا احساس بیسویں صدی میں پھر لوٹ آتا ہے۔ آئن اسٹائن کے نظریہ اضافت کے مطابق کوئی شے مطلق نہیں ہے۔ اخلاقیات میں ہم دیکھتے ہیں کہ کسی عمل کی قدر کا تعین اس کے ماحول اور حالات کے تعلق سے کیا جانے لگا۔ طببیعیات میں پیانے اور الباد مختلف فاصلوں کے اعتبار سے بدلنے لگے۔ زمانہ۔ مکان کے عنصر کو ہمیشہ ملحوظ رکھا جانے لگا۔ ان باتوں سے ہر شے پر یہ گمان ہونے لگا کہ وہ

بدلتی اور اہمیت کھوتی جا رہی ہے اور اُن کی حیثیت یکسر مشکوک ہوتی جا رہی ہے۔

چونکہ بیسویں صدی کے طبیعیات دانوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ مادہ ایک غیر اہم قسم کی شے ہے اور بالآخر توانائی میں تبدیل کیا جاسکتا ہے، نامعلوم اور محیر العقول مظاہر میں اعتقاد اس دور میں پھر زندہ ہو گیا۔ اور خدا میں یقین کا امکان دوبارہ روشن ہو گیا کیونکہ اگلے وقت کے سائنسدانوں کی طرح آئن اسٹائن جیسے لوگ اب خدا کے وجود سے بے جھجک انکار نہیں کر رہے تھے۔ انیسویں صدی کی بیشتر فکر اثباتیت کی طرف اُل تھی۔

اثباتیت (Positivism) یہ فکر اس بات پر اصرار کرتی ہے کہ مظاہر کے پرے ہم کسی شے کا ادراک نہیں کر سکتے۔ بیسویں صدی میں اثباتیت کو رواج دینے کے ضمن میں پہلا نام ایچ جی ویلز کا ہے۔ بیسویں صدی کا سائنسی مزاج انیسویں صدی کی اثباتیت کے خلاف ایک ردِ عمل تھا۔ جول ہی سائنس دانوں کی یہ دریافت منظر عام پر آئی کہ توانائی مادے کی اساس ہے اثباتیت کے تئیں تشکیکی رجحان ابھرنے لگا۔

ترہویں صدی میں کپلر اور کوپرنیکس کی یہ دریافت کہ زمین کا کائنات کا مرکز نہیں ہے ہم کے دھماکے سے کم نہ تھی۔ بیسویں صدی میں ایک اور دھماکہ ہوا اور وہ دھماکہ تھا۔ سرجیز جین اور ایڈنگٹن کے اس نظریے کی شکل میں کہ ہماری کائنات کے علاوہ دیگر کائناتوں کا وجود بھی ممکن ہے۔ یہاں ہم سائنسدانوں اور طبیعیات دانوں دونوں حلقوں میں ایک نئی شکل کی روحانیت کے انحراف چھوٹتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ کپلر کی تحقیق نے خاص طور پر انسان اور بنی نوع انسان کے بارے میں مایوسی پھیلائی تھی۔ دوسری طرف سرجیز جین نے یہ کہہ کر ایک طرح کی رعبانیت پسندانہ روحانیت کی راہ دکھائی تھی کہ اگر ایک سے زیادہ کائناتوں کا وجود ممکن ہے تو خدا کا وجود بھی ممکن ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یاسیت پسندی بھی تھی۔ کپلر کے زمانے میں انسان کائنات کے مقابلے میں اپنی بے وقعتی سے خوف زدہ ہوتا جا رہا تھا لیکن اب وہ اتنی وسیع کائنات کے سامنے لاشعیت کی حد تک سکڑ کر رہ گیا اور اسی سے بیسویں صدی ایک جنونی یا ہذیائی کیفیت سے دوچار ہوئی۔

اُنی اسے رپر رڈز کے مطابق بہت مہذب آدمی کو مرعوب اور متحیر ہو کر ہی بے پایاں کائنات

پر غور و فکر کے تجربے سے گزرتا چاہیے۔ بہتوں کے نزدیک یہ عمل مذہب کا درجہ رکھتا ہے۔ ایلٹ نے آئی اے دھڑوز کے مشورے کا مستغیر اڑاتے ہوئے اسے 'خاموش استعجاب' (idle wonder) سے تعبیر کیا۔ اُس کا اشارہ اس طرف ہے کہ کائنات کے سامنے مروجہ بیت کا اظہار عیسائی باطنیت پسندوں کا عام تجربہ رہا ہے جیسا کہ پاسکل نے کہا تھا کہ انسان سوچتا ہوا زینہ ہے۔ لیکن ایلٹ پاسکل کے اس تجربے اور جسدِ سانس دانوں کے تجربے کے درمیان جن میں دلیز بھی شامل ہے امتیاز کرتا ہے۔ کائنات پر نظر ڈالتے ہوئے پاسکل سراپیمہ تھا کیونکہ وہ بغیر ایک خدا کے کائنات کی وسعت کا مشاہدہ کرنا چاہتا تھا۔ اس طرح وہ خدا کے وجود کے مسئلے میں الجھ گیا اور اسی سوال نے اس کی پوری زندگی کو بدل ڈالا۔ بہر کیف، مروجہ بیت اور احترام میں یہ عقیدہ ظاہر کرتا ہے کہ بیسویں صدی کے سائنسدان کسی نہ کسی طرح کے مذہبی تجربے یا باطنی شخصیت کی ضرورت محسوس کرتے تھے جس کا کوئی اظہار انیسویں صدی کے سائنسدانوں کے یہاں نہیں ملتا۔ گواہ کہ انیسویں صدی کی مشینی کائنات بیسویں صدی میں اگر لٹوٹنے سے لگی اور لوگ اثباتیت سے دور ہونے لگے۔

معینہ مردِ عمل Conditioned Reflexes کا نظریہ

اس نظریے کا بانی روسی سائنسدان پاولوف تھا۔ پاولفس کے ساتھ تیسریں صدی میں ایک نیا نظام نفسیات وجود میں آیا۔ پاولفس کے مطابق انسانی دماغ مستقل بالذات نامانی نہیں بلکہ انسانی جسم کا ایک لازمی حصہ ہے ایسے ہی جیسے دیگر اعضاء ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہو کہ نباتات صرف مس تاثرات سے ہی پیدا ہوتے ہیں۔ پاولفس نفسیات کو اٹھارہویں صدی میں پیدا ہونے والے نے اپنایا جس نے اُس کی تفصیل تشریح کی اور اسے ^{sensationalist} نام دیا لیکن خود اٹھارہویں صدی میں اُس پر ردِ عمل ظاہر ہوا اور برکے عینیت پرکاش کی توجہ کی گئی اور کہا کہ ذہن کو مادے پر فوقیت حاصل ہے دماغ کا انحصار اس پر نہیں بلکہ دماغ خود مادے کی تخلیق کرتا ہے۔ بقول دھڑوز درتھ: 'مذہب تخلیق کرتا ہے'۔

معین سر و عمل (Conditioned Reflex) بلا قصد و نیت اور

فرد کا رازہ طور پر واقع ہوتا ہے جس میں کسی ارادے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ پاؤلون اور اُس
سے ہم خیالوں کے نزدیک دماغ کی حیثیت مشین کی ہے جس کے لیے خود کار اور مشینی رد عمل کے
انہماک کا فریضہ متعین کر دیا گیا ہے۔ ہم اپنے اضطراری افعال کو انسلاکات میں تبدیل کر کے
تبدیلی کے ذریعے بھی کسی خاص حالت کے تابع بنا سکتے ہیں، یعنی ہم اس سے مشروط کر سکتے
ہیں۔ مثال کے طور پر جب کتے کی نگاہ ہڈی پر پڑتی ہے تو اس کے منہ میں پانی بھر آتا ہے
لیکن اگر ہڈی کا انسلاک پلیٹ سے ہو جائے تو پلیٹ دیکھنے پر بھی کتے پر وہی رد عمل ہوگا
اب اسی کو دست دے کر اس میں ایک میز کا بھی اضافہ کر دیں تو بھی نتیجہ وہی نکلے گا۔ اس
طرح کتے کے متعکس افعال کی کنڈیشننگ یا تکلیف ہوتی جاتی ہے۔ ایچ جی ویلز کا خیال
ہے کہ انسانی نفسیات بھی یہی ہے۔ اُن کے متعکس افعال یعنی اضطراری یا خود کار اعمال کی
تعمیم ممکن ہے۔ معاشرے کے لیے ایک نیا نظام تجویز کرتے ہوئے وہ سب سے پہلے خود افراد
میں تبدیلیاں دیکھنا چاہتا ہے۔ دارآن وورلڈز میں اس نے یہ دکھایا ہے کہ مرغ پر آباد
انسانی خلوق زمینی انسان کے مقابلے میں ذہنی اور جسمانی طور پر زیادہ طاقت ور ہے۔ ویلز
سویتابے کہ جنس جذبات اور احساسات ہی دنیا کی تمام پریشانیوں کا سبب ہیں اور
انسان کے متعکس افعال کی تکلیف کے ذریعے ہی اُن کا خاتمہ کیا جاسکتا ہے۔
۱۹۱۱ (۱۱۱۱) میں برنارڈشا نے ایسے مہمہ تصور پیش کیا ہے جب انسان
انی خایوں اور تھافس سے نجات پالے گا اور ایک زندہ دماغ بن کر رہ جائے گا اور
ہر دوزن ایک دوسرے میں دھبسی لینا چھوڑ دیں گے۔ حالانکہ برنارڈشا اپنی اس
صویر سے خود ہی بہوت تھا۔

۱۹۱۱ (۱۱۱۱) میں بھی ویلز ایک ایسے معاشرے

پر دکھاتا ہے جس کی تنظیم عقلی اور منطقی بنیادوں پر کی گئی ہے لیکن برنارڈشا کی
بھی ایسی تخلیق کردہ عقلی دماغ سے مستعد بنائے گئے، مگر شک کے زکا۔

ایک نئے معاشرتی نظام کے بیشتر خاگوں میں یہ بنیادی مفروضہ کارفرما رہا ہے کہ تربیت اور تعلیم سے انسانی رویوں اور طرز سلوک میں تبدیلی لائی جاسکتی ہے۔

عمرانیات اور نفسیات کا عروج : بیسویں صدی میں ان علوم کے مطالعے سے ایک نیا نظام اخلاق وجود میں آیا جسے جدید اخلاقیات سے موسوم ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے اور اس سے بڑے نڈرسل کا نام بھی وابستہ ہے۔ ٹی ایس ایلٹ نے جدید اخلاقیات کی طرٹ معاندانہ رویہ اختیار کیا اور رسل اور فرانڈ پر ہنسک آمیز فقرے کہے ہیں۔

عمرانیات جسے ہم دوسری اقوام کے طرز حیات اور ثقافت کے مطالعے کا نام دے سکتے ہیں، عام انسانوں کی فطری دلچسپی کا موضوع ہے لیکن اس کا مطالعہ خصوصاً بعد الزتھ میں ہوا جب لوگ دور دنیا اور انہی سرزمینوں کی سیاحت کے قصوں اور عجیب غریب کہانیوں سے متعارف ہوئے۔ اٹھارہویں صدی میں علم کی اس شاخ کو ایک بار پھر عروج حاصل ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس عہد میں جب ہر بات کو عقلیت کی کسوٹی پر پرکھا جا رہا تھا اس تصور کو دھکا کا کسی معاشرہ لازمی طور پر دنیا کے تمام معاشرہوں سے بہتر ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مہذب اقوام کے مقابلے میں چینی اور غیر تمدن معاشرہوں کے مطالعے میں لوگوں کی دلچسپی بڑھنے لگی۔ Rasselas وحشی سماج کے مطالعے کے اسی شوق کی پیداوار ہے۔ غیر تمدن انسانوں کے طریقہ زندگی کو خود اپنی زندگی کے مقابلے میں فوقیت دینے کا رجحان پہلی بار بیسویں صدی میں ہی نہیں پیدا ہوا بلکہ اس سے پہلے یہ اٹھارہویں صدی میں بھی رونما ہو چکا تھا لیکن انیسویں صدی میں اسے قبولیت نہ ملنے کا سبب یہ تھا کہ یہ وہ زمانہ تھا جب یورپ سمندر پار اپنی نوآبادیات قائم کر رہا تھا اور یہ سمجھا جاتا تھا کہ سفید نام انسان اب تک غیر تمدن رہ جانے والے انسانوں میں علم اور تہذیب کی روشنی پھیلائیں گے۔

اکبر کے شعری محرکات

شمارہ ۲، دودھلوی

اکبر آبادی کو سمجھنے میں ہم سے کہیں نہ کہیں کوئی کوتاہی ضرور ہوئی ہے اس لیے وطن و مزاج میں سب کچھ وہی نہیں ہوتا جو اس کے ظاہری معنی سے نظر آتا ہے۔ اکثر اس طبع بیان کے پیچھے گہری سماجی معنویت، سیاسی اور تاریخی بصیرت اور تہذیبی حقیقت پوشیدہ ہوتی ہے جس کی طرف فوراً ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ مزاج نگار کا یہ المیہ ہے کہ اس کی ہنسی و سب کو نظر آتی ہے لیکن اس کے پیچھے چھپے کرب پر کم نگاہ پڑتی ہے۔ اکبر کے ساتھ بھی یہی ہوا حالانکہ اکبر اردو کے اُن خوش نصیب مزاج نگاروں میں ہیں جن کے مرتبے کے تعین کی کوشش بلا نا عبد الماجد دریا بادی جیسے نقہ عالم نے بھی کی اور احتشام حسین اور آل احمد سردر جیسے جدید ماہرین نے بھی۔ اور پھر اکبر کے کلام کو سمجھنے کے لیے یہی دو بیانیے رائج ہو گئے۔ ایک کے تحت اکبر اسلامی دین اور ملت کے لیے درد مند دل رکھنے والے، مغربی یلغار کی وجہ سے اپنی تہذیب، زبان اور مذہب کے لیے فکر مند اور نوجوانوں کو اس سے غفلت رہنے کا پیغام دینے والے کی شکل میں ابھرسے اور دوسرے کے تحت نئی زبان، نئے کلچر، نئی تہذیب سے خوف زدہ اس سیلاب تند فو میں سب کچھ بہہ جانے کے خوف سے پریشان سیلاب کے گرد جانے کے بعد کی زرخیزی سے بے خبر اور قدامت پسند ٹھہرسے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ اکبر کے کلام کو محدود معنویت میں دیکھنے کی کوشش نہ گئی۔ اس کا اگر ساجیاتی مطالعہ کیا گیا ہوتا اور اس عہد کے نفسیاتی Complexes میں

دیکھا گیا ہوتا تو نتیجہ اس سے مختلف ہوتا۔

اکبر کوچہ 'سخن' میں 'نظارہ' شاہد معانی کے لیے آئے تھے۔ ان کے دورِ اول کا شعر ہے :

آیا ہوں کوچہ سخن میں اکبر
نظارہ شاہد معانی کے لیے

لیکن انھیں اس وقت بزم شعر میں وہ جگہ نہیں مل سکی جس کی وہ توقع کرتے تھے۔ شاید اس کا سبب یہ ہو کہ اس وقت اردو کی محفل شعرا ایک طرہ تختہ سنج و بختہ آفریں شعرا سے پر تھی اور دوسری طرہ فصحا میں غالب و مومن، ذوق و ظفر اور شیخہ کی آوازوں کی گونج باقی تھی۔ اسی لیے شروع میں اکبر لوگوں کی توجہ کامرکز نہیں بن سکے۔ اس کے علاوہ تیزی سے تبدیل ہوتی ہوئی قدروں اور رویوں میں ان کی آواز اپنی شناخت نہیں بنا سکی۔ اسی لیے اکبر کو اپنا راستہ تبدیل کرنا پڑا جس کا اقرار ان الفاظ میں خود انھوں نے کیا ہے :

تہقہوں کی مشق سے میں نے نکالا اپنا کام
جب کسی نے قد پر آہ و نالہ وزاری نہ کی

کلیات دوم، ص ۳۲

(دور دوم ۱۸۶۶ء سے ۱۸۸۴ء تک)

اکبر کی شعری نفسیات کو سمجھنے کے لیے یہ درنوں اشعار بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلا شعر ان کے کوچہ شاعری میں آنے کے سبب یا شوق کو ظاہر کرتا ہے اور دوسرا شعر، اگر غور سے دیکھیں تو ان کی شاعری کی پوری کہانی کو سمیٹے ہوئے ہے اور اسی سے ان کے شعری محرکات تک رسائی ہوتی ہے۔ اکبر کے پہلے دور شاعری اور دوسرے دور شاعری میں خواہ زمانی فاصلہ بہت نہ ہو لیکن ذہنی فاصلہ بہت نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ ان کا پورا شعری رویہ تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس شعر میں 'اپنا کام نکالنے' پر جو زور ہے وہ 'شاہد معانی' کے نظارے سے بالکل مختلف ہے۔

اکبر نے ظفر و ظرافت کی شاعری کب شروع کی، اس کا صحیح تعین اب تک نہیں ہو سکا ہے اس لیے کہ تخلیقات پر تاریخیں درج نہیں ہیں۔ کلیات ادوار میں منقسم ضرور ہے لیکن اس

ے بھی کوئی مدد نہیں ملتی۔ شیخ ممتاز حسین جو پوری نے ۱۹۰۷ء میں اودھ پنچ کی اشاعت پر منشی تاجد حسین کے نام اکبر کے منظوم خط کو ان کی شاعری کا ایک اہم موڑ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

....." اس خط کے بعد اکبر مرحوم نے ظرافت نگاری کی داغ بیل اپنے جنتان نظم میں ڈالی اور پرانے رنگ کی شاعری کو خیر باد کہا۔"

اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ۱۹۰۷ء سے انھوں نے قہقروں کی نشق سے اپنا کام کان شروع کیا۔ اگر زمانے کا صحیح تعین ممکن ہو تو کلام اکبر کے مطالعے اور اس کے حرکات کو سمجھنے میں زیادہ لطف آئے۔ میرے پاس اس بات کے لیے دلیل تو نہیں ہے لیکن ان کے کلام سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے قبل ان کے یہاں حالات کے بارے میں ایک ٹیکھا رویہ پیدا ہو چلا تھا۔ ایسا نہیں ہے کہ اودھ پنچ کی اشاعت سے اچانک ان کا رخ بدل گیا۔ اس لیے کہ ان کی ظرفیت یا طنزیہ شاعری کے حرکات بہت مضبوط بنیاد رکھتے ہیں۔ ان میں اکبر کی پوری شخصیت افکار اور سوچہ بوجھ شامل ہے جو اچانک کسی اخبار کی اشاعت سے وجود میں آ سکتی۔ اکبر ان تبدیلیوں کو دیکھ رہے تھے اور اس ذہنی و تہذیبی کش مکش سے دوچار تھے جو نئے سبب سے نظام اور تہذیبی یورش نے پیدا کر دی تھی۔ اگر مختصر الفاظ میں اکبر کے شعری حرکات کا احاطہ کرنا ہو تو اسے اس عہد کا سیاسی و سماجی اور تہذیبی تغیر اور اس کا رد عمل قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اکبر کے کلام میں سماجیاتی مطالعے کی جو گنجائش ہے وہ کم شاعروں کے یہاں ملتی ہے۔ اکبر کا کلام پڑھتے وقت کبھی کبھی تو ایسا لگتا ہے کہ ہم ان تہذیبی مسائل اور کرب کی تصویریں دیکھ رہے ہیں جو تاریخ کی کسی کتاب میں نہیں ملتیں۔ ان کے مبلغ اشائے اور علامتیں پھیل کر تاریخ کا پورا باب بن جاتی ہیں اور الفاظ کے پیچھے آباد حسوسات کی ایک نئی دنیا نظر آتی ہے۔

اکبر کا عہد تغیر کا عہد ہے۔ ۱۸۵۰ء کے ہنگامے کے وقت ان کی عمر گیارہ

سال تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پندرہ سال کی عمر میں وہ اپنے اُستاد غلام حسین دہلوی کے ساتھ اربابِ نشاط کی فطرت میں شریک ہونے لگے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اُس وقت اچھے خاصے سمجھ دار تھے۔ اس لیے ۱۸۵۷ء میں جو کچھ انھوں نے آنکھوں سے دیکھا اور اس کے ردِ عمل کے طور پر جو صورت حال وجود میں آئی اُسے وہ اچھی طرح سمجھتے تھے اسی لیے ”قدرِ آہ و نالہ و زاری“ نہ ہونے پر قہقہوں کے پردے میں اپنا کام نکالنے کی کوشش کی۔ یہاں پر ۱۸۵۷ء اور اس کے بعد کے حالات کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا بیان بے شمار کتابوں میں درج ہے لیکن بعض باتوں کی طرف اشارے اس لیے ضروری ہیں کہ ان کی حیثیت اکبر کے شہری حرکات کی ہے تفصیلات کو ان کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے مثلاً ان کی تین اشعار کی ایک نظم یا قطعہ ہے :

دونوں کو اگر چہ ہے طلبِ آنر کی
نخِ ان کے جدا ہیں اس کی علت کے لیے
ہندو عزت طلب ہیں زر کی خاطر
مسلم کو طلب ہے زر کی عزت کے لیے
بنیاد وہ اپنی چاہتا ہے مضبوط
بے چین ہے یہ نمودِ حالت کے لیے

ان تین اشعار میں آنر کی طلب، عزت کی طلب زر کی خاطر، زر کی طلب عزت کے لیے مضبوط بنیاد کی ضرورت اور نمودِ حالت اس عہد کی سماجی اور معاشی صورت حال اور خاص طور پر مسلمانوں کی فکر اور حالت کی طرف اشارہ کرتے ہیں وہ توجہ طلب ہے۔ ان اشعار کے ظرافتاً پہلو کو نظر انداز کر کے ان کے سماجیاتی پہلو کا مطالعہ کریں تو اس کے اندر بدلتی ہوئی تاریخی اور تہذیبی صورت حال کی ایک دنیا نظر آئے گی۔ اکبر شہر ظرافت کے لیے نہیں کہتے۔ ہنسا ہنسانا ان کا مقصد نہیں ہے۔ وہ اپنی شاعری کے ذریعے صورت حال کا احساس دلاتے ہیں اور اپنے گہرے طنز سے بیدار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ سیاست دان، فلسفی اور مفکر نہیں ہیں لیکن ملک و قوم کے لیے ان کے دل میں درد ہے۔ ان کے کلام کا کسی فلسفیانہ

اور سیاسی نقطہ نظر سے مطالعہ کرنے والے غلط نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ اکبر ایک عام انسان کی طرح بدلتے ہوئے حالات پر کڑھتے ہیں۔ انھیں اپنی تہذیبی قدریں عزیز ہیں اور وہ اس کی شکست و ریخت سے دل گرفتہ ہیں اور یہ صورت حال کسی بھی حساس انسان کے لیے تکلیف دہ ہو سکتی ہے۔ اس کا پورا اندازہ کرنے کے لیے چند لمحے اکبر کے ساتھ بیٹھا پڑیں گے۔

ہنر مند رلال نے اپنی کتاب سنہ ستاون میں الہ آباد کے اُن درختوں کا ذکر کیا ہے جن کی شاخوں پر اتنے آدمیوں کو بھانسی دی گئی تھی کہ مزید انسانوں کو بھانسی دینے کی گنجائش باقی نہیں رہ گئی تھی۔ انگریزوں نے خون و درشت کا وہ عالم پیدا کیا تھا کہ کوئی سر اٹھانے کی ہمت نہ کر سکے۔ دوسری طرف اس سے زیادہ سخت مارتھی اور وہ نفسیاتی مارتھی کہ سوچ سمجھ رکھنے والے طبقے کو احساسِ کمتری میں مبتلا کرو۔ یعنی تمھاری تہذیب ناقص ہے، تمھاری زبان ناقص ہے، تمھارے طور طریقے ناقص ہیں۔ تم اگر انسان بننا چاہتے ہو تو انگریزی سیکھو، اُن طور طریقوں کو اپناؤ، اُس تعلیم کو حاصل کرو۔ یہ کہنا غلامی ہوگا کہ اُس زمانے میں جن لوگوں نے اُسے اپنا یا وہ سب بُرے دور میں دور اندیش اور ترقی پسند تھے اور بچوں نے مخالفت کی وہ سب ناعاقبت اندیش تھے۔ اس لیے کہ پہلی طرح کے لوگوں کے سامنے ان کے ذاتی مفادات اور مقاصد بھی تھے اور دوسری طرح کے لوگ اس تہذیبی اور سماجی سوچ سے باہر نہیں نکل پائے تھے کہ اچھے بُرے، فائزے مند اور نقصان دہ کا فوری فیصلہ کر پاتے۔ اُس وقت پرلے ملک کی تاریخ میں کوئی بہت بڑی تحریک نظر نہیں آتی۔ اگر کہیں کچھ ہے تو وہ مذہب اور اصلاح کے سہارے آگے بڑھنے کی کوشش ہے۔ راجہ رام موہن رائے ہوں یا کینتھ چندر سین یا الیٹو چندو دیا ساگر یا مسلمان علماء، انگریزی کی مخالفت کا سبب مذہب ہے اور اسی کے سہارے بڑوں کو جمع کرنے ان میں علم اور بیداری پھیلانے کی کوشش ہے۔ یہاں ساری تفصیلات کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف ایک بات کی طرف اور توجہ دلانا چاہوں گا کہ ہندوستان کے عام یڑھے لکھے طبقے کو اس وقت جو سہولتیں حاصل تھیں یا اس کی جو معاشی حالت تھی مسلمان اس کے مقابلے میں کئی گنا کمتر تھا۔ انگریزوں نے مسلمانوں سے حکومت حاصل کی تھی اس لیے ان کے ساتھ ان کا زیادہ سخت رویہ تھا۔ ان کی تعلیم اور ملازمت میں بھی انصاف نہیں کیا

جاتا تھا۔ اس کے مقابلے میں دوسرے مالی اعتبار سے بھی مضبوط تھے اور تعلیمی اعتبار سے بھی۔ اس لیے کہ نئے تعلیمی نظام کو انھوں نے قبول کر لیا تھا۔ اس میں ان کا مالی مفاد تھا۔ مسلمانوں کے لیے اس کا قبول کرنا اپنے تہذیبی ورثے سے کٹ جانا تھا۔ اپنے اجداد کی عظمت سے الگ ہو جانا تھا۔ اس لیے جو ذہنی کرب اور بے چینی مسلمانوں میں تھی دوسرے ہندوستانیوں میں نہیں تھی۔ اور ایک حساس انسان کی طرح اکبر کا اس کرب میں مبتلا ہونا فطری تھا۔ دوسری طرف اکبر یہ دیکھتے تھے کہ مسلمان اس دوڑ میں اپنی شناخت بھولتا جا رہا ہے۔ وہ نئے سیرلاب سے اتنے خون زدہ نہیں تھے جتنے اس کے رویے سے شاکی تھے جو عمل کی طاقت سلب کرتا جا رہا تھا اور اس کے بدلے میں اسے صرف کلر کی دے رہا تھا :

مذہب چھوڑو، ملت چھوڑو، صورت بدلو، عمر گزواؤ
صرف کلر کی امید اور اتنی مصیبت توبہ تو بہ

اس کے مقابلے میں وہ چاہتے تھے کہ :

غرم کر تقلید مغرب کا، ہنر کے زور سے
لطف کیا ہے لدیے موڑ پر زور کے زور سے

اکبر مذہب کے اس طرح مقلد نہیں تھے جس طرح اس عہد کے دوسرے مولوی تھے اور نہ مذہب کا وہ تنگ دلائے تصور رکھتے تھے ورنہ وہ ہرگز دنیا کے کرشمے دیکھنے کا درس نہ دیتے :

دین کو سیکھ کے دنیا کے کرشمے سیکھو
مذہبی درس الناب ہو علی گڈھت ہو

ان کی نگاہ میں دنیا کی بھی اتنی ہی اہمیت تھی لیکن ان کو دکھ اس بات کا تھا کہ مسلمان اپنے عقائد سے محروم ہوتا جا رہا ہے جبکہ :

گر جاب میں تو کرنیل و کشتربھی ہیں موجود
مسجد میں کوئی دہی و منصف بھی نہیں ہے

ربان : بانے نماز گپ ہے وہاں وہی عزت نشپ ہے
ہاں مساجد اچڑ رہی ہیں وہاں کلیسا سنور ہے ہیں

اکبر کی پریشانی یہ ہے کہ جس نے نئی تعلیم حاصل کی اس نے اپنی قدروں کو بھلا دیا جب کہ وہ نئی تعلیم کو دنیا کی ترقی کا زینہ اور مذہب کو اپنی شناخت کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کے یہاں دروں میں بیز نہیں ہے بلکہ وہ دونوں میں ایک تناسب چاہتے ہیں اور جب وہ انگریز کے یہاں اس تناسب کو دیکھتے ہیں تو ان کا کرب کچھ اور بڑھ جاتا ہے:

واہ کیا راہ دکھائی ہے ہیں مرشد نے
کردیا کعبے کو گم اور کلیسا نہ ہلا

قابلیت تو بڑھ گئی ماسٹر اللہ
مگر افسوس یہی ہے کہ مسلمان نہ رہے

اس سلسلے میں انھیں ہندو سے بھی شکایت ہے۔ یہ نہیں کہ وہ صرف مسلمان سے شکایت کی ہیں کہ اس نے اپنی شناخت کھو دی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ،

کہاں کے سلم کہاں کے ہندو بھلائی ہیں سب نے اپنی رسمیں
عقیدے ہیں سب کے تین تیرہ نہ گیا رہیں ہے نہ اٹھی ہے

گیا رہیں اور اٹھی تو صرف کہنے کی بات ہے ورنہ اس کے پیچھے وہی اپنے تہذیبی ورثے سے کٹ جانے کا غم ہے۔

اکبر تنگ نظر مسلمان نہیں تھے۔ وہ اگر تنگ نظر مسلمان ہوتے تو کبھی مسلمانوں اور ہندوؤں کے متحد رہنے کی بات نہ کرتے جب کہ ماضی قریب کی کئی تحریکیں علیحدگی پسندی کی تحریکیں تھیں اور اس زمانے میں بھی انگریز کی ساری سیاست تقسیم کرو اور حکومت کرو کی تھی۔ وہ طرح طرح سے دونوں میں اتفاق ڈالنے کی کوشش کرتے تھے۔ کبھی گائے کے مسئلے کو لے کر، کبھی کسی اور طرح سے جس کا اثر آج تک ہندوستانی سیاست پر باقی ہے اور جسے ہم سب بھگت رہے ہیں لیکن اکبر ان روشن خیال لوگوں میں تھے جو ہر وقت ہندو اور مسلمانوں کے اتحاد، محبت اور دوستی کی بات کرتے رہے۔ ان کے عزائم شعری میں ہندو مسلم اتحاد کی بہت بڑی اہمیت ہے۔ وہ خود کو ان سے الگ تصور نہیں کرتے۔ حالانکہ اس پر کبیدہ خاطر ہیں

کہ شیخ اور صاحب (انگریز) دونوں لڑا دینے کے درپے ہیں:

لڑیں کیوں ہندوؤں سے ہم انہی کے اُن سے پیئے ہیں
ہم ساری بھی دُعا ہے یہ کہ گنگا جی کی بڑھتی ہو
مگر ان شیخ کی پالیسی سے ہم نہیں واقف
اسی پر ختم کرتے ہیں کہ جو صاحب کی مرضی ہو

کہتا ہوں میں ہندو مسلمان سے یہی
اپنی اپنی روش پر تم نیک رہو
لاٹھی ہو ہوائے دہر پانی بن جاؤ
موجوں کی طرح لڑو مگر ایک رہو

وہ لطف اب ہندو مسلمان میں کہاں
اخیار ان پر گزرتے ہیں خندہ زباں
بھگدا کبھی گائے کا زباں کی کبھی بھشت
بے سخت مضریہ فسوس گداؤ زباں

اکبر کے حرکات شعری میں ایک اہم محرک قوم کی بد حالی، انگریزوں کی اندھی تقلید اور نئی نسل کی
بے عملی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں ان کا مخاطب یا نشانہ زیادہ تر مسلمان ہے اس لیے کہ وہ
دوسروں کے مقابلے میں زیادہ تباہ حال اور برباد تھا جس کی بہت اچھی مثال ان کی وہ نظم
ہے جو اس طرح شروع ہوتی ہے:

خدا حافظ مسلمانوں کا اکبر مجھے تو ان کی خوش حالی سے ہے پاس
یہ عاشق شہد مقصود کے ہیں بحسبائیں گے و لیکن سعی کے پاس
اگر صرف اس نظم کا سماجیاتی مطالعہ کیا جائے تو اس عہد کے مسلم نوجوان اور اس کے رویوں
کو بہت اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے جس کی ایک بھلک ان اشعار میں ملاحظہ کیجیے:

کہا مجنوں نے یہ ابھی سنائی کجا عاشق کجا کالج کی بکواس
 بڑی بی آپ کو کیا ہو گیا ہے ہرن پر لادی جاتی ہے کہیں گھاس
 یہ ابھی تسد روانی آپ نے کی مجھے بکھا ہے کوئی ہرچن داس
 نوجوانوں سے الگ ان لوگوں کو دیکھیے جو آج کی زبان میں دانش ور کہے جاتے ہیں تو یہ صورت
 نظر آتی ہے :

اگرچہ پولیٹیکل بحث میں ہونے ہیں شریک
 جناب پنڈت جے چندر بالو آخر تو نش
 مگر ہمیں تو ہے بالکل سکوت اس دم میں
 بٹھا گئے ہیں یہ مضمون سید ذی ہوش
 رموز مملکت خویش خسرو دانشمند
 گڈائے گوشہ نشینی تو حافظا مخدوش

یہ صحن سرسید کی سیاست سے الگ رہنے کی پالیسی پر طنز نہیں ہے بلکہ اس وقت کی پالیسی
 میکنگ سے مسلمانوں کے دور ہو جانے پر ماتم ہے۔ یہ تین اشعار اس زمانے میں مسلمانوں
 کی حالت زار ظاہر کرتے ہیں۔ ایک طنز وہ ہیں کہ تیزی سے آگے بڑھ رہے ہیں اور دوسری
 طنز اہم ہیں کہ وقت کے دھارے سے دور ہوتے جا رہے ہیں :

ہم کو سائے پر جنوں وہ دھوپ میں مصر دہ کار
 بس پہ ہے ان کی نظر اور ہم ان کے ہاتھ میں

اگر جانتے تھے کہ حالات بدل رہے ہیں اور ان حالات میں ماضی کا ماتم یا اس کی تنا بے سود
 ہے۔ یہ قانون قدرت ہے کہ چیزیں تبدیل ہوتی ہیں اور ان کی جگہ نئی چیزیں آتی ہیں۔ انھیں
 ہم روک نہیں سکتے۔ وہ ان تغیرات سے خوش نہ ہونے کے باوجود اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ :

یہ موجودہ طریقے راہی ملک عدم ہوں گے
 نئی تہذیب ہوگی اور نئے سماں ہم ہوں گے

اس کے لیے وہ نیا علم بھی چاہتے تھے اور نئے ہنر سے بھی قوم کو آشنا دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ

جانتے تھے کہ اگر علم و ہنر سے نا آشنا رہے تو سوائے غلامی کے اور کچھ ہاتھ نہیں آئے گا :

بے علم و بے ہنر ہے جو دنیا میں کوئی قوم

نیچر کا اقتضا ہے رہے بن کے وہ غلام

اکبر نئی نسل کو اس غلامی سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ ان کا المیہ یہ ہے کہ ان کو صرف ایک مسلمان 'مذہب پرست اور کوتاہ اندیش' سمجھ لیا گیا ہے۔ ان کو اس عہد کے مطالبات کے سیاق میں دیکھنے کی کوشش نہیں کی گئی اور ان کے بعض اشعار کے صرف ظاہری اور سطحی معنوں کو لے کر ان کے بارے میں قدامت پرستی اور تصور پرستی کا فیصلہ کر دیا گیا۔ حالانکہ ان کے اشعار کی معنویت، گہرائی اور پہلوداری کچھ اور بھی اشارے کرتی ہے جس کے لیے انھوں نے خود لکھا ہے :

مرا ہر شعر اکبر ایک دفتر ہے مسانی کا

کوئی سمجھے نہ کچھ ہم تو سب کچھ کہہ گزرتے ہیں ♦♦

کلام فراق میں زمانی تلازمات

ذبیحہ شبنم عابدی

نفسیات کے اس پہلو سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کسی شخصیت میں جتنے تضادات ہوتے ہیں وہ اتنی ہی جان دار، توانا اور قوی ہوتی ہے۔ اور اثبات و نفی کی ہزار منزلوں سے گزرنے کے بعد بھی دنیا کو اُس کے "ہونے" اور "اہم ہونے" کا اقرار کرنا ہی پڑتا ہے۔ جہاں تک فراق گورکھ پوری کی شخصیت کا تعلق ہے، وہ بھی عمر بھر متضاد رویوں اور رایوں کا شکار رہے۔ فراق پر تنقیدیں بھی ہوئیں اور تعریفیں بھی کی گئیں، پروفیسر گیان چند جین اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد کو اُن کی شاعری سے اتنی دلچسپی نہ تھی جتنی ان کی ازدواجی زندگی، ان کی بد صورت بیوی، اُن کے خطا الخواص بیٹے اور اُن کے کردار کے چند گھناؤنے پہلوؤں کی پردہ درسی سے مشتاق نقوی اُن کے عیوب کو بھی ہنر بنا کر "فراق ترحمی" کی فضا پیدا کرنے کی کوشش میں سرگرواں رہے۔ فتح محمد ملک کو بھی کی آواز "جنوبی ایشیا کی تہذیبی دنیا میں معقولیت کی سب سے توانا آواز" محسوس ہوئی۔ مگر شمس الرحمن فاروقی کو یہی آواز "خارج الوزن" اور "مہلک عروضی عیب کا شکار" نظر آئی۔ وہ اسی خیال کے اظہار میں کوشاں رہے کہ ناصر کاظمی اور احمد مشتاق کو فراق سے بہتر شاعر سمجھا جائے۔ براج حیرت انھیں "اردو کا پہلا ہندوستانی عظیم شاعر" تسلیم کرتے ہیں تو پروفیسر ممتاز حسین انھیں مفکر ماننے کو تیار نہیں، شمیم حنفی کو "اُن کی شخصیت پر ہمیشہ ایک تمدن وحشی کے وجود کا

گمان ہوا جس کی وحدت ایک دوسرے سے متصادم عناصر کی مرہونِ منت ہوتی ہے۔ بہر حال ان تمام تضادات کے باوجود اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ فراق ہمارے عہد کے ایک اچھے اور بڑے غزل گو تھے، 'ہیں اور رہیں گے۔'

میں نے اس آواز کو مر مر کے پالا ہے فراق
آج جس کی نرم لہ ہے شمعِ محرابِ حیات

واقعی اپنے کردار کے تمام تر عیبوں اور اپنی شاعری کی جملہ فنی خامیوں کے باوجود فراق میں کوئی ایسی بات ضرور تھی جس کی وجہ سے انھیں بھلایا نہیں جاسکتا۔ بہ حیثیت شخص بھی اور بہ حیثیت شاعر بھی۔ خصوصاً اردو غزل کو انھوں نے ایک قابلِ قدر سرمایہ عطا کیا۔ فارسی اور ہندی کا ملا جلا کوکش، ایک مخصوص لب و لہجہ جس میں سلگتا ہوا دھماکا ہے۔ مدھ ماتی براتوں کی سی دلکشی ہے۔ نرم روی ہے۔ نرم گفتاری ہے۔ حزن و ملال ہے۔ غم و الم ہے مگر اس کے باوجود بھی رجائیت ہے۔ بات ہے مگر اس کے ساتھ روحانیت بھی ہے۔ ارضیت ہے مگر اس کے ساتھ سادہ کیفیات بھی ہیں۔ آنے والے قدموں کی آہٹوں کی خوش گوار شناسائی بھی ہے اور جانے والوں کے قدموں کی رفتارِ بیانی بھی۔ تھر تھراہٹیں اور رساہٹیں بھی ہیں مگر انھیں کے پہلو بہ پہلو کنن ہٹیں بھی ہیں۔ اُن کے حلاوت بھی ہے اور تلخی بھی۔ جذباتی آسودگی بھی، مگر نا آسودگی کا کبھی ختم نہ ہونے والا احساس بھی۔ اور ان بھول کو انھوں نے ایک جمالیاتی حسیّت کے کیمیائی محلول میں یوں ڈبو دیا ہے کہ فکر و خیال کے بے شمار خوبصورت سمس، 'بھری اور لمسی پیکر وجود میں آگئے ہیں اور یہ پیکر ان کے ہاں اس قدر اور تنہا بار استعمال ہوئے ہیں اور اتنے معنوں میں استعمال ہوئے ہیں کہ انھوں نے تلازموں کی شکل اختیار کر لی ہے جیسے ہندی تلازمات مثلاً 'رس'، 'کنول'، 'گات'، 'جننا'، 'کرشن'، 'نسی'، 'مدھ ماس'، 'آرتی'، 'راگ'، 'سہاگ'، 'مرگ'، 'ناگن'، 'رتی'، 'کام دیو'، 'بن باس'، 'شیو کی جٹا'، 'ارت'، 'رزہر وغیرہ کے تلازموں سے روپ کی رباعیاں رنگین ہو گئی ہیں۔ ایسے ہی کچھ تلازمات جو بالِ یادقت کی علامت بن کر آئے ہیں اور مختلف معانی و مفہام میں استعمال ہوئے ہیں، ان کی غزلوں میں اکثر و بیشتر ملتے ہیں۔

جہاں تک زمان و مکان کا سوال ہے یہ ایک بحث طلب مسئلہ ہے۔ اس میں شرک نہیں کر وقت ایک تسلسل ہے۔ ایک لامتناہی سلسلہ ہے۔ وہ صرف لمحہ موجود کا نام نہیں بلکہ ماضی سے مستقبل کی طرف رواں دواں رہتا ہے۔ ہر گزرنے والا پہل ماضی بن جاتا ہے اور اپنے بعد کے آنے والے پہل کو 'موجود' یا 'حال' کی جگہ دے دیتا ہے۔ پھر دوسرا مستقبل کا ایک لمحہ۔ اور اس کے بعد ایک اور۔ ایک اور۔ یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے۔ اس کا کوئی انت ہے نہ پچھور۔ وہ مسلسل حرکت میں رہتا ہے۔ ایک ارتقاء کی صورت میں!۔ لیکن یہ امر غور طلب ہے کہ وقت کی حرکت صرف مستقبل کی جانب ہوتی ہے۔ اسے Reverse میں نہیں لایا جاسکتا۔ یعنی پٹلیا یا ماضی کی طرف لوٹایا نہیں جاسکتا۔ قرۃ العین حیدر نے 'آگ کا دریا' میں ناول کے آغاز سے پہلے ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی نظم Four quartets کے اقتباسات پیش کیے ہیں جو وقت کے مختلف پہلوؤں پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

خاتمہ کہاں ہے —؟ بے آواز چنچول کا 'خزاں میں خامشی سے
مر جھاتے پھولوں کا جو چُپ چاپ اپنی پنکھڑیاں گراتے ہیں۔ جہاز کے
پتے ہوئے شکستہ ٹکڑوں کا خاتمہ کہاں ہے؟ — خاتمہ کہیں نہیں ہے!!"
انگریزی ادب کے ایک اچھے اسکالر فراق گورکھ پوری کے ہاں بھی وقت کا یہ تصور ملتا ہے۔ فرماتے ہیں:

جولان گہر حیات کہیں ختم ہی نہیں
منزل نہ کر 'حدود سے دنیا بنی نہیں

کوئی رہتی دنیا کو کس طرح کہے مافی
جس کے درے درے میں زندگی چلتی ہے
فراق اس نظریے کے قائل ہیں کہ زمانہ ازل سے اب تک پھیلا ہوا ہے۔ وقت
حادثات اور واقعات کے تواتر سے عبارت ہے۔ ایک قافلہ ہے جو چلا جا رہا ہے۔ انسان
اس قافلے سے بچھڑتے ہیں، اس قافلے میں مل جاتے ہیں۔ اس دائرے میں انسانی زندگیوں

اپنی بہار دکھاتی ہیں اور ختم ہو جاتی ہیں۔ اسی سلسلے کا نام وقت ہے۔ فرماتے ہیں :
 دن رات شگونے کھلتے ہیں 'دن رات بہاریں لٹتی ہیں
 تدبیر جنوں، تقدیر جنیں ایام کی کچھ رفت ر بھی ہے

روہ بے خمی میں گزر گئے کئی کاروان جنوں مگر
 وہی جلوے لالہ و گل میں ہیں وہی رنگ بادمبا بھی ہے
 لیکن زندگی کا ماوے سے پیوست ہونا اور زمانے میں اس کا ارتقاء اب تک ایک راز ہے۔
 فراق کہتے ہیں :

زمان مکان کا یہ پردہ حجاب اکبر ہے
 ہزار بار یہ پردہ اٹھا، اٹھا بھی نہیں

نقۂ اُٹھتے ہیں ازل سے تا ابد
 زندگی کس شوخ کی ہے رہ گزار

گردش مہر و ماہ، دورِ حیات
 ایک رقصِ شرار ہے کیا ہے؟
 یہ زمان و مکان کی صد چاکی
 دامن تار تار ہے کیا ہے؟

فراق اس حقیقت کے معترف ہیں کہ زمان یا وقت ایک عظیم طاقت ہے۔ وقت کے
 سامنے کسی کا زور نہیں چلتا۔ وہ بڑی سے بڑی قوموں کو فنا کر دیتا ہے اور ماضی کا ایک
 حصہ بنا دیتا ہے۔

پچھلے بیتے جگہوں کے اڑتے ہیں غبار آگے مستقبلوں کے دشتِ پُر خار
 اے متافلہ حیات بچتے رہنا صحرا ہے زمان و مکان کا دشوار گزار

صحرا میں زماں مکاں کے کھو جاتی ہیں صدیوں بیدار رہ کے سو جاتی ہیں
اکثر سوچا کیا ہوں خلوت میں فراق تہذیبیں کیوں غروب ہو جاتی ہیں

ڈاکٹر یوسف حسین خاں روح اقبال میں صفحہ ۴۱۴ پر رقمطراز ہیں :

”زمانہ نتیجہ ہے ان تغیرات کا جو حرکت و عمل سے حقیقت میں

نظروں پر ہوتے ہیں۔ اسی عمل کی بدولت عدم اپنا نقاب اٹھا کر وجود کا جامہ زیب تن کرتا ہے۔ جو پہلے نہیں تھا وہ ہو جاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل درور زمانی کے فقط ہیں۔ ابدیت کو جب تحلیل کیا جاتا ہے تو معروضی زماں وجود میں آتا ہے جسے ہم ہولت کی خاطر ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر لیتے ہیں۔ لیکن زمانے کا حقیقی عنصر تو حال و مستقبل میں ہے جس سے ماضی کی زندگی وابستہ ہے۔“

فراق فرماتے ہیں :

آج بھی قافلہ عشق رواں ہے کہ جو تھا

وہی میل اور وہی سنگِ نشاں ہے کہ جو تھا

مغزلیں گرد کی مانند اُڑی جاتی ہیں

وہی اندازِ جہان گزراں ہے کہ جو تھا

مگر حقیقی زماں محض متواتر زماں نہیں ہے جسے ہم ماضی، حال اور مستقبل کے الگ الگ خانوں میں تقسیم کر سکیں۔ یہ خالص دوران و مرور ہے۔ لہذا اس مقالے میں جن زمانی تلازمات کا ذکر کیا گیا ہے وہ زماں کا محض وہ تصور نہیں پیش کرتے جس پر ابھی بحث کی گئی باجیسا تصور ہمیں اقبال کے یہاں ملتا ہے۔ آئن اسٹائن، ہینگل یا برگسٹن کے ہاں ملتا ہے بلکہ زماں یہاں اُن معنوں میں بھی استعمال ہوا ہے جو گزرتے لمحوں کو نطرت کی مختلف کیفیتوں، رنگوں اور نظروں سے چڑتا ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ وہ وقت جو اپنے تعبیر کے ساتھ انسانی قلب کو متاثر کرتا ہے اور احساسات و جذبات میں ایک توتخ اور تعبیر پیدا کرتا ہے۔ وقت، جو شب و روز کے مختلف پہلوں میں مظاہر ہونے کے باوجود بھی اس طرزِ احوال ہے

کہ اس سلسلے کو منقطع کر کے یا ان لمحوں کو ایک دوسرے سے الگ کر کے دیکھا نہیں جاسکتا۔ بلکہ اگر اس کے بہروں کی تلاش کی جائے تو اس کے ایک طرف ازل ہے اور دوسری طرف ابد۔ درمیان میں پھیلی ہوئی انسانی زندگی اور اس کی حقیقتیں ہیں۔ اس میں تاریخی جدیت بھی ہے اور سائنسی گردشیں بھی۔ وقت کی ایسی ہی مختلف کیفیات کو فراق نے اپنے احساس کی ڈور میں پرو کر فضا آفرینی کی بڑی خوبصورت تصویریں پیش کی ہیں اور اس تصویر کشی کے دوران بعض الفاظ تو اتنی باریکی نئی معنویت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں کہ انھوں نے تلازمات کی شکل اختیار کر لی ہے۔

عام طور پر جو زمانی تلازمات استعمال ہوئے ہیں ان میں صبح، شام اور رات کو بنیادی اور کلیدی حیثیت حاصل ہے اور انھیں کے بین جہن دوسرے زمانی تلازمات بھی ملتے ہیں۔ ان تلازمات میں وقت کے مختلف لمحات کی جو تقسیم ہے وہ فطرت سے جڑی ہوئی ضرور ہے مگر اسے صرف 'فطرت' یا مین فطرت پرستی یا محض فضا آفرینی سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں شاعر کی اپنی حیثیت بھی شامل ہے اور خارجی اشیاء و حالات کی وقوع پذیری بھی جو شاعر کے احساس پر ضرب لگاتی ہے۔ اس میں شاعر کا تصور و خیال بھی کار فرما ہے اور فنکارانہ دیوانگی بھی۔ اسی لیے ان تلازمات کے کئی رنگ، کئی روپ اور کئی پہلو ہیں۔ بلکہ کبھی کبھی تو ایک ہی زمانی تلازمہ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مثال کے طور پر 'رات' ایک ایسا زمانی تلازمہ جو فراق کے ہاں مختلف حیثیتوں سے آیا ہے۔ فراق نے ایک جگہ خود اس کا اعتراف کیا ہے کہ "رات کی کیفیت اور رات کی رمزیت جس طرح میرے اشعار میں فضا باندھتی ہے وہ کہیں اور نہیں ملے گی۔" حالانکہ رات کا استعارہ میز غاب، مومن، مجاز، مخدوم، فیض، سردار جعفری سب ہاں موجود ہے لیکن جس انداز میں فراق کے ہاں آیا ہے، اس کی داؤد دینا نا انصافی ہوگی۔

رات اور فراق ویسے بھی کچھ لازم و ملزوم سے لگتے ہیں اور فراق کے ہاں تو اس تلازمہ کی کثرت استعمال کا نفسیاتی جواز بھی موجود ہے۔ دراصل فراق کی زندگی میں چند ناقابلِ فراموش راتیں ایسی گزری ہیں جنہوں نے ان کے شعور و لاشعور دونوں کو متاثر کیا ہے۔

سب سے پہلی تو وہ رات ہے جو سن پرست فراق کی زندگی میں ایک عذاب بن کر نازل

ہوئی۔ اٹھارہ برس کی عمر میں اُن کی شادی ایک ایسی لڑکی سے کر دی گئی جو معمول شکل و صورت کی تھی اور وہ بھی دھوکے سے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اُن کے لیے دنیا ”نفرتوں کا اگن کنڈہ“ بن گئی اور وہ بے خوابی کے مرض کا شکار ہو گئے۔ حالانکہ زندگی بھر انہوں نے اسی بیوی سے نباہ کیا۔ دوسری شادی نہ کی۔ بچے بھی ہوئے۔ تقریباً بیالیس سال تک اس کا ساتھ رہا۔ اس لیے کبھی کبھی تو ایسا لگتا ہے گویا فراق نے اس رات کی بے کیفی یا محرومی کو اپنے اوپر عمداً لا دیا اور اپنی بے راہ روی کے جواز کے طور پر اس کا قعداً چرچا بھی کیا۔ گویا وہ رات خوابوں کی ششکلی کی رات تھی۔

صحبت شب کی داستان اس میں سمٹ کر آگئی
 پچھلے پہر کو بزم میں شمع کی تھر تھری تو دیکھ
 فراق کی زندگی کی دوسری اہم رات وہ ہے جس کا تعلق ان کے والد منشی گورکھ پرشاد و بڑت کی علالت سے ہے۔ فراق اس رات کا ذکر یوں کرتے ہیں:

”مجھے وہ رات کبھی نہیں بھول سکتی جب آدھی رات کے قریب سول سرجن کی کوٹھی پر مجھے کئی میل تنہا جانا پڑا اور اُسے اپنے ساتھ لانا پڑا رات بھر میرے والد الٹی سیدھی سانسیں لیتے رہے اور ۱۸ تا ۱۹ سالہ کو بیچ کا ذب میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے اُن کی آنکھیں بند ہو گئیں۔“

امیری زندگی کی دھوپ تھماؤں

اگے اسی واقعے کے بارے میں لکھتے ہیں:

”اس صبح جس کوٹھی میں میں مقیم تھا، بیڑیوں کا نمہ کئی گنا بڑھ گیا اور فضا غیر معمولی حد تک سہانی ہو گئی۔ میرے والد بستر مرگ پر اس طرح دائمی راحت میں لیٹے نظر آرہے تھے، گویا میٹھی نیند سو رہے ہیں۔ میری والدہ نے مجھ سے کہا: ”تیرا باپ بڑا زچھل آدمی تھا جیسی تو اس کی رحلت کے بعد یہاں کی فضا اتنی پاکیزہ اور سہانی معلوم ہوتی ہے اس حادثے کے وقت تک میری شاعری شروع ہو چکی تھی تو اس منظر

کی تصویر میں نے اُس رُباعی میں کھینچی:

غفلت کا حجاب کوہِ دورِ یا سے اُٹھا
پردہِ فطرت کے روئےِ زیبا سے اُٹھا
پوچھنے کا سماں سہنا ہے بہت
پچھلے کو فراق کون دنیا سے اُٹھا

گویا وہ رات کسی عزیزِ نئے کے کھودینے کے احساس اور محرومی کے زیرِ اثر تھی۔ پھر اُن کی زندگی میں ایک رات وہ بھی آئی جب پنڈت جواہر لال نہرو اور دیگر جاں نثار اُن طُن کے ساتھ فراق کو کبھی جیل جانا پڑا اور خلتِ بارکوں میں بڑی چارپائیوں میں سے ایک گونشے میں انھوں نے اپنی چارپائی ڈال دی اور پھر اُن کا خلیقِ ذہن یوں کارفرما ہوا:

اِکا دکا صدائے زنجیرِ زنداں میں رات ہو گئی ہے
لیکن وہاں بھلا کسے نیند آنے والی تھی۔ بے خوابی اور تنہائی میں ایک روز جب رات کچھ بھیگ چکی تھی، انھوں نے فانی کے اس مطلع سے —

اک مسمّٰہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے کا
زندگی کا ہے کوہِ خواب ہے دیوانے کا

تحت الشعوری طور پر متاثر ہو کر یہ نزل کہی جس کا مطلع اور مقطع یوں ہے:

نہ سلجھنے کی یہ باتیں ہیں نہ سلجھانے کی
زندگی اچھی ہوئی نیند ہے دیوانے کی
اُجلے اُجلے سے کفن میں سحر، ہجر فراق
ایک تصویر ہوں میں راسکے کٹ جانے کی

گویا زنداں کی یہ رات دراصل تخلیقی قوتوں کی بیداری اور وجدان کی تحریک کے لمحوں سے پر تھی۔

ایک اور رات — جس کا ذکر وہ اپنی رباعیوں کے مجموعے سوپ میں جوش کے نام انتساب کرتے ہوئے، انہی سے مخاطب ہو کر کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

”جوش! کچھ دنوں کی بات ہے کہ میرٹھ کے مشاعرے سے ہم
تم ساتھ ساتھ دلی آئے تھے اور ایک ہی جگہ ٹھہرے۔ رات باقی تھی۔
ہم لوگوں کے اور ساتھی ابھی سو رہے تھے۔ لیکن تھوڑے سے وقفے کے
آگے بچھے ہم تم جاگ اُٹھے۔ باتیں ہونے لگیں۔ تم نے مجھ سے پوچھا کہ فراق!
تم رُباعیاں نہیں کہتے۔ میں نے کہا ”کبھی بہت پہلے کچھ رُباعیاں کہی تھیں
ادھر تو نہیں کہیں۔ بات آئی گئی ہوگئی۔ دلی کے اس قیام میں مجھ سے تم
سے ان بن ہوگئی.... اب اسے وقت کی قسم ظریفی کہو گے یا نیک فال
کو الہ آباد آکر تو پہلی چیز مجھ سے ہوئی وہ ایک رُباعی ہوئی جس میں تھیں کو
مخاطب کیا ہے اور دلی میں ہو جانے والی اسی ان بن کی طنز اشارہ
کیا ہے۔ رُباعی یہ تھی:

معصوم منصوص باطنی کچھ بھی نہیں
وہ قرب و متدر یا بھی کچھ بھی نہیں
اک رات کی وہ تھپ تھپ وہ جھک جھک سب کچھ
وہ آٹھ برس کی دوستی کچھ بھی نہیں

اسی طرح ایک بار فراق اور جوش کہیں ساتھ سفر کر رہے تھے۔ دوران سفر فراق سے
ایک مصرع ہو گیا ”آج آنکھوں میں کاٹ لے شبِ ہجر۔ دوسرا مصرع تمام کوششوں کے باوجود
فراق سے نہیں ہو پا رہا تھا۔ انھوں نے جوش کو یہ مصرع سنایا۔ جوش نے کہا ”جب تک دوسرا
مصرع نہ ہو جائے مجھے منہ نہ دکھانا“ اور فراق کا کہنا ہے کہ مارے ڈر کے دوسرا مصرع
بھی ہو گیا:

آج آنکھوں میں کاٹ لے شبِ ہجر عمر ساری پڑی ہے سولینا
گویا یہ رات وجدان و شعور کی تحریک اور تاثیر ہم نشینی کے لمحوں کی رات ہے۔
غرضیکہ ”رات“ کے اس تلازمے میں ہمیں وقت کے پار لٹے ملتے ہیں۔ ایک خوابوں
کی شکستگی کا لمحہ، دوسرا محرومی اور گم کردگی کا لمحہ، تیسرا اور چوتھا غلیظی اور وجدان و شعور کی تحریک

کالم، اس طرح یہ تلازمہ حزن و ملال، یاس و حسرت، ناکامی و محرومی، ترغیب و تحریک تخلیق قوتوں اور وجدان و شعور کی باریابی کے احساسات کا حامل ہے اور ان احساسات کو انھوں نے جن مختلف کیفیتوں سے ظاہر کیا ہے وہ یہ ہیں۔ فرقت کی رات، چاندنی رات، آدھی رات، پچھلی رات، بھگی رات، وعدے کی رات، زندان کی رات، تاروں بھری رات، اندھیری رات، مے خانے کی رات، سہاگ رات، نکھری ہوئی رات، بیماری کی رات، زندگی کی رات، پھر شب بھراں، شب وصال، شبِ عدم، شبِ حیات، شبِ مرگ، شبِ ماہ، شبِ غم یا شبِ الم اور نیم شبی و رخصت شب۔

اب ان کی بھی تقسیم کیجیے تو کچھ راتیں احساس کے اظہار کی ہیں مثلاً سہاگ رات، فرقت کی رات، وعدے کی رات، درد کی رات وغیرہ۔ کچھ راتیں زمانی یعنی وقت کے تصور سے عبارت ہیں مثلاً آدھی رات، پچھلی رات، رات گئے، نیم شب، رخصت شب وغیرہ۔ کچھ راتیں فطرت اور منظروں سے وابستہ ہیں مثلاً تاروں بھری رات، نکھری ہوئی رات، اندھیری رات، چاندنی رات وغیرہ۔ اس کے علاوہ کچھ ایسے زمانی استعارے جو رات کے کسی مخصوص لمحے سے وابستہ نہیں بلکہ پوری رات پر بھائے ہوئے ہیں۔ مثلاً تمام رات، رات بھر، رات کی رات وغیرہ۔

اب فراق کے ذہن کا رات کے تلازمے سے نفسیاتی رشتہ جوڑیے اور زمانی خصوصیات تلاش کیجیے تو کچھ اس طرح ہوں گی:

(۱) احساس محرومی، ناکامی، حسرت و یاس، حزن و ملال کا زمانی استعارہ — شب بھراں، شبِ غم، شبِ مرگ، شبِ عدم وغیرہ۔ (۲) خوابوں کی شکست کا زمانی استعارہ سہاگ رات، وعدے کی رات، آدھی رات۔ (۳) وجدان و شعور کی تحریک اور تخلیقی قوتوں کی بار آوری کا زمانی استعارہ مے خانے کی رات، زندان کی رات، آدھی رات، رات گئے۔ (۴) فطرت سے لطف اندوز ہونے کا زمانی استعارہ۔ تاروں بھری رات، اندھیری رات، چاندنی رات وغیرہ۔

کہیں رات کے تلازمے کو خوبصورت پیکروں میں یوں ڈھال دیا ہے کہ مصرعے چلتے پھرتے اور بولتے دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً:

۱۔ طرستارے جاگتے ہیں، رات لٹ پھٹکائے جاتی ہے

۲۔ طر کو جیسے نیند میں ڈوبے ہوں کھلی رات چراغ

۳۔ طر رات چلی ہے جگن ہوکر، بادل سنوارے، لٹ پھٹکائے

۴۔ طر کھن جھنوں سے میری غزلیں رات کا جوڑا کھولے ہیں

۵۔ طر راتوں کا کوئی بن ہے کہ ہے کا کل بیچاں

اس کے علاوہ عشق کی مختلف کیفیتیں مثلاً انتظار، ہجر، وصال، ترک تعلق، تنہائی، یاد، اور غم کے لطیف حریہ احساس کو انھوں نے رات کے تلازمے میں ایسے سمودیا ہے کہ منوریت میں اضافہ ہو گیا ہے۔ مثلاً:

جب دل کی وفات ہوگئی ہے ہر چیز کی رات ہوگئی ہے

اب دورِ آسمان ہے نہ دورِ حیات ہے

اے وردِ ہجر تو ہی بستا کتنی رات ہے

عنوانِ غفلتوں کے ہیں فرقت ہو یا وصال

بس فرصتِ حیات فقط ایک رات ہے

بعض شعروں میں یہ تلازمے ایک لفظیاتی تصویر پیش کرتے ہیں:

بہت دنوں میں محبت کو یہ ہوا معلوم

جو تیرے ہجر میں گزری وہ رات، رات ہوئی

فراق کے ہاں رات کے علاوہ اگر کوئی تلازمہ کثرت سے استعمال ہوا ہے تو وہ ہے شام

شام بھی مختلف رنگوں سے سجی ہوئی مثلاً شامِ فریباں، شامِ غم، شامِ بے سحر، شامِ انتظار،

شامِ سحر، شامِ وعدہ، شامِ ابد وغیرہ۔ اسی طرح صبح کا تلازمہ بھی مختلف کیفیتوں کا حامل

ہے۔ مثلاً صبحِ قیامت، صبحِ ازل، صبحِ جن، صبحِ زندگی، صبحِ نو، صبحِ مے کدہ وغیرہ۔ ان تمام تلازما

میں فراق نے نہ صرف اپنے ذاتی درد و غم بلکہ دنیا کے دکھوں کو بھی سمودیا ہے۔ عصری حالات

خصوصاً سیاسی حالات اور فرد کی بے بسی و بے بسی کی تصویریں ان کے ہاں مختلف زمانی تلازموں

میں ملتی ہیں مثلاً:

اُس دور میں زندگی بشر کی
بیمار کی رات ہو گئی ہے

زمین جاگ رہی ہے کہ انقلاب ہے کل
وہ رات ہے کہ کوئی ذرہ محو خواب نہیں

یہ رات اندھیری ہے مگر اے غم فسر دا
سینوں میں ابھی شمع یقین جاگ رہی ہے

اُدھر پچھلے سے اہل مال و زر پر رات بھاری ہے
اُدھر بیداری جہور کا انداز بھی بدلا

سرگرم سفر ہے بھری دنیا، گردش میں زماں، گردش میں مکاں
صد شام غریباں کا عالم ہر گام ہم اہل زمیں پر ہے

جاملی ہے موت سے آج آدمی کی بے بسی
جاگ لے صبح قیامت، اٹھ اب لے دور حیات
فطرت فراق کا پسندیدہ موضوع ہے۔ لیکن فطرت میں سے بھی وہ وہی خیال اٹھاتے
ہیں جس کا تعلق عام طور پر وقت کے مختلف حصوں اور کیفیتوں سے ہے۔ فطرت کو انھوں نے
زمانی تلازمات کی معنوی دستوں کے لیے استعمال کیا ہے۔ مثلاً:

ہم اہل انتظار کے آہٹ پہ کان تھے
ٹھنڈی ہوا تھی، غم تھا ترا ڈھل چکی تھی رات

یہ نرم نرم ہوائیں، یہ چھاؤں تاروں کی
ہے آج دیکھنے کی چیز رات کا جوہن

یہ نکمہوں کی نرم روی 'یہ ہوا' یہ رات
یاد آ رہے ہیں عشق کو ٹوٹے تعلقات

فراق جمالیات کے شاعر ہیں۔ انھوں نے حسن کو مختلف رنگوں میں دیکھا ہے مگر فطرت
اور وقت کے الگ الگ پس منظر میں۔ جب وہ حسن کو دیکھتے ہیں تو اس کی تصویر بھی زمانی تلازمان
ہی میں کرتے ہیں۔ مثلاً انکھڑیوں کی شام، بونٹوں کی صبح، زلفوں کی رات وغیرہ۔ چند مثالیں
ملاحظہ ہوں :

اُٹھ رہی ہے زگرہں شہلائے ناز ہے نہضت تصویر شام انتظار
پھیل جاتا ہے شل سایہ شام تیری زلفوں کی خوشبود کا دھواں
اے جان بہار! حسن کا فر کی ترے مستی ہے کہ بال کھولے میخانے کی رات

ع تری حیا ہے کہ جسے صبح رسائی ہوئی
ع جگمگاہٹ یہ جیس کی ہے کہ پوچھتی ہے

ع تیری آواز سویرا، تری باتیں ٹڑکا

شدید روحانی جذب و کیفیت کا عالم بھی زمانی استعاروں میں ہی ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً:

دن کے ہنگامے ایک شور و غیب رات کی خاموشی پیام سروش
یہ 'سرمئی' نہضتوں کی کچھ کہنا نہیں ملتی ہیں مجھ کو پچھلے پہر تیری آہٹیں
پچھلے کو یہ نہضت کی محویت کوئی شب زندہ دار ہے کیا ہے

جنوں کے تپتے بون میں ترا دیا ہوا سوز فضاے صبح گلستاں میں تیری ٹھنڈک ہے
اُن کی اکثر غزلوں کی ردیفیں بھی زمانی ہیں۔ مثلاً آج تک، اب تک، آج بھی، ان

دنوں، کب کا، کہاں ہے اب وغیرہ

فراق، بس بات کے قائل ہیں کہ وقت گزر جاتا ہے، 'اے لڑایا نہیں جاسکتی مگر یاد

کیا جاسکتا ہے۔ یاد گزرنے والے دوسے کی باز آفرینی کا نام ہے۔ کبھی یہ وقوعہ طویل وقفہ بن کر آتا ہے اور کبھی غیر معینہ وقت کی صورت میں۔ فراق کے ہاں ایسے غیر معینہ زمانی تلازموں کی بھی نہیں۔ مثلاً مدتوں 'زمانہ' ایک عمر، تمام عمر، دن رات، عمر بھر، اتنے دنوں بعد، کئی روز، بہت دنوں میں، عہد، صدیاں، چنگ، ان دنوں، کب کا، کب تک، دغہ

نہ جانے انک سے آنکھوں میں کیوں ہیں گئے ہوئے
گزر گیا ہے زمانہ تجھے بھلائے ہوئے

صدیاں گزریں، جگ بیت گئے، 'دعشق' میں بڑھتے جاتے ہیں
کچھ اہل کارواں پر نہ کھلایہ راہ کہاں کو جاتی ہے

ایک مدت سے تری یاد بھی آئی نہ ہمیں
اور ہم بھول گئے ہوں تجھے ایسا بھی نہیں

اک عمر کٹ گئی ہے ترے انتظار میں
ایسے بھی ہیں کرکٹ نہ سکی جن سے ایک رات

رہا ہے تو مرے پہلو میں اک زمانے تک
مرے لیے نود ہی عین ہجر کے دن تھے
اس کے علاوہ دوش، فردا، امروز، روزِ شمار، روزِ محشر، وقفہ، غیب اور روزِ وصال
وغیرہ کے تلازمے بھی ملتے ہیں۔

تہا ابد امروز ہی امروز ہے
عاشقی میں دوش یا فردا نہیں

پھر صبح سے رات کے درمیان کے کچھ خاص اوقات مثلاً 'ترکا'، 'پوچھے'، 'منہ اندھیرے'

”پہر، جھٹ پٹا، دونوں وقت، پچھلے پہر وغیرہ کو بھی فراق نے بڑی خوبصورتی سے تلازمے میں تبدیل کر دیا ہے؛

دونوں وقت ملتے ہیں کچھ ہوا سی چلتی ہے
جھٹ پٹا ہے، دنیا کی زندگی بدلتی ہے

تری باتوں سے تڑکا ہو گیا غم خانہ دل میں
ہزاروں مہر و مہر برس گئی رنگیں ہنسی تیری

پچھلے پہر شبِ فراق کون یہ مجھ سے کہہ گیا
تیرا جواب پھر کہاں، تو جو یہ درد سہ گیا

یہ زمانی تلازمات صرف اُن کی غزلوں ہی میں نہیں، رباعیوں اور نغموں میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ اُن کی مشہور نظمیں ’آدھی رات کو‘، ’شامِ عیادت‘، ’ہنڈولہ‘، ’بگنو‘ وغیرہ اس کی غماز ہیں۔ ’ہنڈولہ‘ میں بقول اسلوب احمد انصاری ”ہندوستان کے ماضی، حال اور مستقبل کی داستان کے درمیان خود اپنی کہانی اس طرح رکھ دی ہے کہ وہ وقت کے ان نقاط کے مابین ایک علامتی پُل کا کام دے سکے۔“ اور ’شامِ عیادت‘ میں بقول سید وقار حسین شاعر نے یاد کے وسیلے سے شخصی تجربات کے ایک طویل سلسلے کو منضبط کیا ہے شخصی تجربے کے ایک ہی لمحے کا پھیلاؤ نظم کا اصول حرکت متعین کرتا ہے۔ یہ ایک لمحے کا تجربہ اس قدر شدید اور گہرا ہے کہ پورے زماں پر چھا جاتا ہے۔ ’آدھی رات کو‘ میں وقت اور مادی زندگی کے صبر کا احساس نظم کے بہاؤ میں اس طرح در آیا ہے کہ نظم کی تاثیر بڑھ گئی ہے۔ ’پرچھائیاں‘ ابد آشنائحوں کی وہ دوست ہے جس میں شاعر، محبوب اور فطرت تینوں وقت کی اکائی میں تحلیل ہو کر اُس حیات کا استعارہ بن گئے ہیں جس کو فراق نے اپنی غزل کے ایک شعر میں حیاتِ محض کہا ہے۔ ”سید وقار حسین اس نظم کا تجزیہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں، ”خیال کی رُو اور Free Association کے ذریعے ’آدھی رات‘ میں وقت شاعر کا راستہ کاٹتا ہے۔ مگر بالآخر وقت بھی اس بسیط وحدت میں گم ہو جاتا

ہے جس کی کارفرمائی اس نظم میں ہے۔ پھر یہ مصرع وقت کے ساتھ ساتھ عمری حالات کے گہرے شعور کا پتہ دیتے ہیں۔ شاعر کا بار بار پوچھنا: 'سپاہِ روس ہے اب کتنی دور برلن سے'، 'خو وقت کے آگے بڑھنے کا استعارہ ہے۔

نظم کے آخر میں 'رات' ایک ایسا زمانی استعارہ بن کر ابھرتی ہے جس میں کائنات کی حقیقت اور اس کا اثبات پوشیدہ ہے۔ یہ کائنات جو زمان کے دائرے میں قید ہے اور اپنی قوانین اور اصول حرکت کے تحت ارتقاء کی منزلیں طے کرتی چلی جا رہی ہے۔ فراق اس کا اظہار یوں کرتے ہیں :

یہ سانس لیتی ہوئی کائنات، یہ شبِ ماہ
یہ پُرسکوں، یہ پُراسرار، یہ اُداس سماں
یہ نرم نرم ہواؤں کے نیسلگوں جھونکے
فضا کی اوٹ میں مُردوں کی گنگناہٹ ہے
یہ رات موت کی بے رنگ مسکراہٹ ہے

اور پھر وقت کا یہ احساس —

حیات پر وہ شب میں بدلتی ہے پہلو کچھ اور جاگ اٹھا اُدھی رات کا جادو
زمانہ کتنی لڑائی کو رہ گیا ہوگا مرے خیال سے اب ایک بچ رہا ہوگا
اس ایک بچے کے زمانی تلازمے کی وضاحت وہ آخر کے تین مصرعوں میں اس طرح کرتے ہیں
تھکے تھکے سے یہ تارے تھکی تھکی سی یہ رات
یہ سرد سرد، یہ بے جان پھیل پھیل کر چمک
نظامِ ثانیہ کی موت کا پسینہ ہے

ان زمانی تلازمات پر غور کیجئے تو ایک عجیب سی حقیقت سامنے آتی ہے۔ دراصل فراق کے خاندان کی کہانی بھی عجیب و غریب کہانی ہے۔ فراق کے والد گورکھ پرشاد و جرت کی اکثر اولادوں کا انتِ جبرِ تناک ہوا۔ فراق کے بھائی کی موت تب دق سے ہوئی۔ بیٹے کی موت کا سبب خود کشی تھی

ۛ نظامِ ثانیہ سے مراد سرمایہ داری ہے۔ یہ بلا نظام جاگیر داری

والد کی موت شدید علالت کے بعد۔ نوایں یا پوتی کی موت بھی غالباً حادثاتی۔ پھر فراق کی اپنی زندگی کی نا آسودگی۔ غرضیکہ ان کی ساری زندگی ایسے سانحات و حادثات سے دوچار ہوتی رہی کہ شب و روز میں سے کسی بھی لمحے میں وہ ان یادوں سے چھٹکارہ نہ پاسکے۔ یہ نا آسودگی اور حزن و الم کا احساس عمر بھر ان کے ساتھ رہا۔ جب پوچھتی تو انھیں باپ کی موت یاد آئی۔ پچھلی رات ہوئی تو انھیں باپ کی بیماری یاد آئی جب دوپہر ہوئی تو انھیں اپنے بیٹے کا خیال آیا۔ جب جھٹ پٹے یا شام کا وقت ہوا تو انھیں ایسے بھائی کی موت یاد آئی۔ اور رات تو ان کے لیے قیامت تھی۔ ایسے ہی صبح تا شام۔ شب و روز غم و الم کا حساب۔ یوں ہی وقت گزرتا رہا۔ لمحے تیز رفتاری سے آگے بڑھتے رہے۔ وقت کا سفر یوں ہی جاری رہا۔ پل پہ پل، دن رات اور پھر ایک مدت، زمانہ، صدیاں، یہاں تک کہ پوری عمر!! اور پھر صرف اپنے ہی دکھ نہیں، تمام انسانوں کے دکھ، تمام کائنات کے دکھ۔ لہذا وقت کا حصار بڑھ کر صبح ازل سے شام ابد تک پھیل گیا اور آگے بڑھا تو روز شمار، روزِ حشر تک کا تصور فراق سے بچ نہ سکا۔ یوں ان کا ذہن وقت کی زنجیروں بکڑے ہوئے اپنے وجود کو ہمیشہ غیر محفوظ محسوس کرتا رہا۔ ایک انجانا سا ڈر، ایک ان دیکھا خون، ایک نظر۔ شاید اب کچھ ہو جائے۔ اس پل کچھ ہو، اس لمحہ کچھ ہو۔ اس پہر کچھ ہو۔ اس دن، اس صبح، اس شام، اس رات۔ کوئی حادثہ، کوئی سانحہ، کوئی واقعہ، کوئی انقلابی!!۔ اور اس طرح یہ خوف پر چھایا بن کر ان کے ساتھ رہا۔ کبھی یادوں کی صورت میں، کبھی تصورات کے روپ میں۔ بہر حال یوں وقت کے مختلف رنگ اور زمان و مکان کی مختلف کیفیتیں، کبھی نفلت سے مل کر فضا آفرینی کے سہارے، کبھی روح سے سرگوشیاں کرتے ہوئے، کبھی حُسن و جمال کی نفلت میں ڈوب کر، کبھی روحانی جذب و کیفیت میں غرق ہو کر، کبھی عصری حالات پر تنقید کرتے ہوئے، کبھی مذہبی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے، زمانی تلازمات بن کر ان کی شاعری میں درآئیں۔ یہاں تک کہ فراق کے پورے کلام پر چھائی گئیں۔ پھر ایک لمحہ وہ بھی آیا کہ

ظہر میں آسانِ محبت سے زحمتِ شب ہوں یا ظہر موت سے سرگوشیاں ہیں رات کی
اور آخر وہ رات آہی گئی جو فراق کی زندگی کا آخری زمانی تلازمہ تھی۔

جسے لوگ کہتے ہیں تیرگی، وہی شبِ حجابِ سحر بھی ہے

جنھیں بے خودیِ فانی، انھیں زندگی کی خبر بھی ہے ◆◆

غزل اُس نے چھیڑی

عمیق حنفی (مجموعہ)

انسان جسمانی اور حسی اعتبار سے دیگر مخلوقاتِ عالم سے کمزور تر واقع ہوا ہے لیکن ان تمام اہمیتوں اور کمزوری کی تلافی تو اُسے عقلیہ اور چھٹی حس کی بخشش کے ذریعے کر دی گئی ہے۔

اس عہد کا ممتاز اور متنازع فیہ اہرِ ترسیلات مارشل میکلوہن (Marshall McLohan) تمام وسائلِ ترسیل اور ذرائعِ تبادلہٴ اطلاعات و خیالات کو ”توسیعِ حواس“ کے زمرے میں رکھتا ہے۔ انسانی تبادلہٴ خیالات میں اظہار اور بیان (خطابت یا Rhetorics) دو طریقِ کام میں آتے ہیں۔ اظہارِ فطری پہلے سے بے سوچا کچھا اور غیر منصوبہ بند ہوتا ہے جب کہ بیان (بالخصوص خطابت) میں سوچہ بوجھ، تہذیب و ترتیب، منصوبہ بند ترکیب اور منطقی تواتر و تسلسل کا ہونا لازمی ہے۔ اظہار جذبِ کیفیت اور تاثر سے اور بیان عقلِ فکر اور خیال سے متعلق ہوتا ہے۔

ایک امتیاز کا دھیان میں رہنا اور ضروری ہے کہ ہنر زیادہ کارآمد، مفید اور روزمرہ کے استعمال کی شے ہے جب کہ فنِ ذوقِ جلال کی تسکین کرتا ہے۔ فنِ آرائش، زیبائش اور تفسنِ طبع کے لیے ہوتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ کسی کارآمد اور استعمال میں آنے والی چیز کو بھی اس وقفے کے لیے ذرا قریبے اور سلیقے سے سجایا جائے جس وقفے میں اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے۔

گانا بجانا جب کسی رسم کی ادائیگی یا تقریب منانے کے لیے ہوتا ہے تو اس میں فنی خوبیوں اور خرابیوں پر اتنا دھیان نہیں دیا جاتا جتنا اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ برائے خود

ہوتا ہے محفل سماع چونکہ تصوف کی ایک تقریب تھی اس لیے قوال کی آواز کے عیب و مہر پر دھیان نہ دینے کی ہدایت بیشتر صوفیائے کرام نے کی ہے۔ بقول داتا گنج بخشؒ:

در باید کہ قوال اگر خوش خواند گوید کہ خوش بخوانی و اگر ناخوش و ناموزوں گوید
و طبع را خارج کند گوید بہتر خوان و بدل بروی فصاحت مکنند و بر اندر میانہ
بہیند و الّا آن سخن کند و راست شنود۔

(کشف المحجوب - زوکوفسکی - ص ۵۲۵)

سماع اور غزل کا بڑا دیرینہ تعلق ہے۔ قصیدہ اور غزل کی شکل و صورت اور ناک نقش میں کوئی فرق نہیں۔ غزل آخر قصیدے کا چہرہ جو ٹھہری۔ قصیدہ سراپا ہے تو غزل Portrait Face تاریخ غزل کی ابتدا کا نقطہ اس واقعے کو تسلیم کرتی ہے جسے حالی نے مقدمہ شعرو شاعری میں صفحہ دس پر نقل کیا ہے :

ایران کے مشہور شاعر رودکی کا قصہ مشہور ہے کہ امیر نصر بن احمد سامانی نے جب خراسان کو فتح کیا اور ہرات کی فرحت بخش آب و ہوا اس کو پسند آئی تو اس نے وہیں مقام کر دیا اور بخارا جو سامانیوں کا اصلی تخت گاہ تھا اس کے دل سے فراموش ہو گیا۔ لشکر کے سردار اور اعیان و اماراد جو بخارا میں عالی شان عمارتیں اور عمدہ باغات رکھتے تھے ہرات میں رہتے رہتے اکتا گئے اور اہل ہرات بھی سپاہ کے زیادہ ٹھہرنے سے گھبرا اٹھے۔ سب نے استاد ابوالحسن رودکی سے یہ درخواست کی کہ کسی طرح امیر کو بخارا کی طرف مراجعت کرنے کی ترغیب دے۔ رودکی نے ایک قصیدہ لکھا اور جس وقت بادشاہ شراب اور راگ رنگ میں مچو رہا تھا اس کے سامنے پڑھا :

بوئے یار مہرباں آید ہے	یاد جوئے مولیاں آید ہے
ریگ آہوئے دوستیہائے او	پائے مارا پر نیاں آید ہے
آب جیون و شکر فیہائے او	خنک مارا اماں آید ہے
لے بخارا شاد باش و شادری	شاہ سویت یہاں آید ہے

شاہ ماہ امت و بخارا آسمان ماہ سوئے آسمان آید ہے

شاہ سروت و بخارا بوستان

سرد سوئے بوستان آید ہے

اس قصیدے نے امیر کے دل پر ایسا اثر کیا کہ جی جہاں محفل چھوڑ کر اسی وقت اٹھ کھڑا ہوا اور بغیر موزہ پہنے گھوڑے پر سوار ہو کر مع شکر کے بخارا کو روانہ ہو گیا اور دس کوس پر جا کر پہلی منزل کی۔

قصیدے کی منقول بالا تشبیب بلاشبہ غزل کی تعریف میں آتی ہے اور موقع و محل کی مناسبت سے اس میں جو بے پناہ جذباتی تاثیر پیدا ہوئی ہے وہ اپنا جواب آپ ہے۔ بطور حوالہ متوفی ۱۰۲۱ھ (۱۶۱۳ء) کا ملک الشعراء تھیں اور آدم الشعراء اور "سلطان الشعراء" کے القاب سے یاد کیا جاتا تھا۔ وفات ۱۰۵۴ھ میں ہوئی۔ ولادت کے بارے میں تیس برس کا اختلاف ہے یعنی کہا جاتا ہے۔ ۱۰۷۰ء سے ۱۰۹۰ء کے درمیان ہوئی ہوگی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پیدائشی نابینا تھا مگر بعض نکتہ داں اور پارکھی رودکی کی شاعری میں رنگوں کی صحیح شناخت پاکر اسے پیدائشی اندھا تسلیم کرنے میں تامل کرتے ہیں۔

جس طرح غزل گو کا تقاب دسویں صدی عیسوی تک بآسانی کیا جاسکتا ہے اسی طرح غزل گائیکی کا پچھپا بھی وقت کے اسی نقطے تک ہو سکتا ہے۔ غزل ہو کہ ترانہ (رباعی) دونوں لفظوں کی موزوں ترکیب سے مرکب ہیں اس لیے جہاں تک ان کے گائے جانے کا سوال ہے نغمہ یا ترنم ایقاع یا آل لفظوں کی بندش اور باہمی نفسیاتی جذباتی اور فکری تعلق پر مبنی ہے۔ گویا غزل گانا اس کا غنائی اور موزونی ترجمہ پیش کرنے کے مترادف ہے۔

ترک ایرانی موسیقی اتر ہنگ (بلند آہنگی، اونچے سُرول) پر زیادہ زور دیتی تھی اور سوز و ساز دونوں کا توازن قائم رکھتی تھی۔ پیغم سے گانے کا رواج اس موسیقی کے رواج سے پہلے کم تھا۔ نالد فریاد، آہ و بکا، پیچ و پکار ٹیپ پر جانا اس گانے بجانے کی خصوصیات تھیں۔ ایسا نہیں تھا کہ مغنی یا مغنیہ محض الفاظ کی مختلف ادائیگیوں اور رنگ و آہنگ کی پیش کش پر اکتفا کر کے بس کرے۔ لحن کے پیچ و خم، زیر و بم، موڑ توڑ، لٹکے جھٹکے، ریزہ کاری، زمرے، حرکتیں اور

وجہی کے کمالات بھی دکھاتا تھا۔ جیسے جیسے شاعری زیادہ پیچیدہ، معنی آفریں، فکر آفرین، اور حلقہ دام خیال میں ابھی ہوئی، ہنسی گئی، مغنیوں نے ہلکی پھلکی، رنگین، عاشقانہ، دل لہک پیچھے والی، گدگدانے والی غزلوں میں غنائی چابک دستیوں کا اظہار اختیار کرنا، ہنسی و مسرت، شوخی و طراری، تعیش و تملذ کے عناصر بڑھتے گئے اور شاعر کی تربانی، ہنر غالب آتا گیا جس نے استاد فیاض خاں کی گائی ہوئی غزل "پی کے ہم تم جو چلے جھومتے" سنی ہے وہ گواہی دے گا کہ تین مال جیسی مال میں، جو غزل کے لیے مال سمجھی جاتی تھی، قی کے تمام کمالات کے ساتھ، موسیقی کے لوازمات پر اشعار کے الفاظ و معانی کو جس ہی جھولے پر گھمایا گیا ہے اس کی داکس سطح پر دی جائے۔ جن کے لیے گائیگی مقصود، ان کے لیے تو یہ غزل ایک عجوبہ روزگار ہے، کرشمہ ہے!

غل کی گائیگی پر مروجہ غنائی اسالیب کا اور عوام و خواص کی پسند و ناپسند کا بھی اثر پڑتا رہا ہے پڑنا لازمی اور فطری بھی ہے۔ عہد سلطنت یعنی مملکت مغلیہ سے پہلے ایسے قوالوں کا ذکر آتا ہے قوالی کے انداز میں پیش کرتے تھے۔ قورچی خاتون جیسی مشینہ غزل کا نام لیا جاتا ہے۔ ع میں بعض غزلیں عارفانہ سطح کی بلند یوں پر جام شہادت بدست ثابت ہوئیں بعض نے زین صوفیائے کرام و شیوخ کبار کو بے حال کر دیا اور مستی و بے خودی کے عالم میں لڑوایا۔

درا بھلا کرے شہاب سرمدی کا اور ان کے زیر نگرانی تحقیق کرنے والوں کا کہ انھوں نے نام، پتہ، اور اشعار، قول، قبضہ، غزل، تراز، گزٹھ اور گائیگی کے بہت سے تنازعات و در خیال کے مظاہر اٹھل بے جوڑ میں ایک فنی اور ثقافتی رشتہ ڈھونڈنے کی نہایت بھرپور جس کا رخ اب تک کامیابی کی طرف ہے۔

غزل گائیگی بھی آواز و الحان کی تہذیب کا نام ہے۔ راجہ نواب علی خاں مصنف مکارن النغمات

رہنے بھی جلد تامل چار ضرب کا بحر مل شمن مخدوف کے مشابہ استعمال کیا تھا (غلاتن اسم)
ن، غلاتن، غلاتن (غالی)

کے الفاظ میں مرزا جعفر حسین آواز کی تعریف اپنی کتاب قدیم لکھنؤ کی آخری بہار میں نقل کی ہے۔ آپ بھی محفوظ ہوں :

”آواز ایک ارتجاج ہے ہوائے عظیم الاہیان کا جو یہ سبب تصادم و اصطکاک
لبنیہ و سلیبیہ کے پیدا ہوئے“

جب آواز کے آثار چڑھاؤ، سسٹاؤ اور پھیلاؤ بھاری اور ہلکے پن آفاقی اور عمودی توسیع
موٹے پن اور باریک پن ارتعاشات اور استقامت کا اظہار مقصود ہو اور نوت و سینہ، سینہ و حلق،
طلق و تامل اور جبر سے آواز کا جادو پیدا کیا جائے اور لے اور تامل آہنگ و ایقاعات سے نغمہ اور
نثر کا ارتباط لفظ و معنی کی ترجمانی پر آواز کے رنگ و آہنگ اور کیفیت و تاثر کا کمال ظاہر کرنا مقصود
ہو تو گانا، بجانا، پکا کہلاتا ہے اور اس میں کلاسیکی نظم و ضبط کی اہمیت بڑھ جاتی ہے اور جب مسائل
برعکس ہوتا ہے معنی کے باریک سے باریک لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک پہلو کو نمایاں
کرنا مطلوب ہوتا ہے اور الفاظ و آواز کے لمن و ترنم میں تناسب و توازن برقرار کرنا ہوتا ہے آواز
کی قوت اور زور کے بجائے اس کی لطافت، نفاست اور نزاکت عیاں کی جاتی ہے اور شاعرانہ محاورہ
غنائیہ محاورہ بن کر سامنے آتا ہے، تامل غصہ آہنگ کی زمین تیار کرتی ہے اور آواز کو ایک متعین اور
مقرر دائرے توجہ زائد Hypnotised کیفیت باندھ دیتی ہے اور تکرار سے حُسن پیدا کرتی ہے تو
ایسی موسیقی ہلکی ہلکی کہلاتی ہے اور راگ راگنی سے زیادہ دھن کے قریب رہتی ہے۔

موسیقی ایک عالمگیر اور آفاقی فن ہے بعض لوگوں کی عادت تو نثر کو بھی حُسن و ترنم سے
بڑھنے کی ہوتی ہے۔ قرآن مجید کی تلاوت و قرات کے احکام تو غیر متنازعہ ہیں اور سات قراتیں
ساری دنیا میں مشہور ہیں: ہسٹری آف دساراسین کے مورخ سید امیر علی اپنی تاریخ میں فرماتے
ہیں کہ اسلام کے نقہار نے آٹھویں صدی عیسوی تک موسیقی کو حرام قرار نہیں دیا تھا اور طبقہ شُرئاع
و امراء کے مرد و زن اس فن میں زبردست دست و تنگاہ و مہارت رکھتے تھے۔

نارانی (۱۸۰۶ء تا ۱۹۵۰ء) نے موسیقی کو: اعتباراً تاثیر تین اقسام میں منقسم کیا تھا۔ مضحک (جس
کی تاثیر مساح کو ہنسا ہنسا کر لوٹ پوٹ کر دے)، ہلکی (جسے سن کر مساح کی ہلکیاں بندھ جائیں اور
آنسو نہ بھریں) اور نرم (جسے سن کر سننے والا غنودگی محسوس کرے اور کچھ ہی دیر میں اسے گہری نیند آجائے)

ابن خلکان اور شہر زوری جیسے اکلانے خادانی کو موسیقی کا تختہ در عالم کامل اور با قدرت ماہر فن قرار دیا ہے۔

شہابِ سرمدی اور اُن کے زقائے تحقیق نے قول، قلابہ، نقش و گل، ترانہ، نزل وغیرہ کی کھدائی بہت دور تک کی ہے اور کلاسیکی فنونِ موسیقی سے کمتر درجہ نہیں دیا ہے۔ آچاریہ برہسپتی کا بیان ہے کہ پندتوں نے مسلمانوں (۱۱ جنسیوں) سے اپنے مقدس اسرار فنون کو پوشیدہ و پنهان رکھنے کی نیت سے انھیں چھپایا اور اپنے گزرتھوں اور پوتھیوں کو غائب کر دیا۔ وسط ایشیا اور مغربی ایشیا سے آنے والے اجنبیوں کے کان میں وہی سُراورد ہی وحیں پڑیں جنھیں عام مواقع، رسوم، تقریبات یا غیر رسمی اوقات میں لوگ گاتے گنگناتے تھے۔ اس لیے آچاریہ جی کا یہ الزام کہ مغربی اور وسطی ایشیا سے آنے والی اقوام ہندوستانی موسیقی کے شدھ اور صحیح اصولوں اور داویج سے واقف نہ تھے الزام نہیں بلکہ اظہارِ واقعی بن کر رہ جاتا ہے۔

پوتھی تو حافظہ ہے، اصل شے تو کیریا (عمل) ہے۔ گانے بجانے والے متصب نہیں ہوتے اور نہ ان میں فرقہ پرست ہوتے ہیں۔ ایک ہی گانے والا بھجن کیرتن گاتا ہوا ملے گا اور نت و منقبت بھی۔ شواور شکتی کی ڈیوڑھی پر ماتھا ٹیکتے ہوئے ملے گا اور کسی پیر فقیر کے آستانے پر بچھو ریز بھی۔ اس لیے کسی گہری کا دمیائی بحث کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ گانے بجانے کی روایت موسیقی کے اصول، ضابطے اور صرف و نحو کی پابندی اتنی نہیں کرتے جتنا آخر وہ مردہ مقبول رنگ و آہنگ سے قبول کرتے ہیں۔ اب دیکھیے نزل میں ہارمنی آگئی ہے، ایکیل تبدیل کرنے کا رواج ہو گیا ہے۔ گسٹار، مینڈولین، پیانو، ہارمونیکا وغیرہ کا استعمال مغربی انداز سے ہونے لگا ہے۔ اے فیشن کیے یا وقت کا تقاضا۔ فن کے ساتھ محض دل و دماغ نہیں جیب و شکم کا بھی تعلق ہے۔ بقولیت ہوگی تو آمدنی ہوگی اور آمدنی ہوگی تو آسائش اور خوشحالی کا ہونا یقینی ہے۔ دربارِ اودھ میں انگریزی باجول کا استعمال ہندوستانی موسیقی کے سلسلے میں بھی شروع ہو گیا تھا۔

ظاہر ہے کہ جہاں تک تکیانِ شانے شستانے اور تفریح و تفسن طبع کا سوال ہے بہت پیسہ اور بچی اُستادانہ موسیقی کا آمد ثابت نہیں ہو سکتی اور پھر ایسی اُستادانہ موسیقی سے فطوفا نہ کے لیے بھی موسیقی کے فلسفے، نظریے، اصول، صرف و نحو، تاثر اور آہنگ کے سمات سے

آگاہی بہت ضروری ہے۔ ہلکی پھلکی موسیقی میں لفظ اور وزن میں چھپے ہوئے ترنم و لحن کی دریافت اور اس میں رنگارنگی کی تلاش کافی ہے۔ تکرار کا حسن بھی مزادیتا ہے اور ایک سال کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ سر کے لگاؤ کا جمالیاتی اور نفسیاتی ہونا زیادہ ضروری تھا بجائے اس کی صرفی اور نحوی صحت کے۔

سماع اور دربار کی راگ رنگ کی مغللوں کا انداز کچھ مختلف تھا۔ مزہ لینے اور لطفت اٹھانے کے علاوہ باریک بینی، نکتہ رسی، راگ راگینوں اور تالوں کی نزاکتوں اور غنائی چابکدستیوں و آفیت لازمی تھی۔ ”تیرو بھاؤ“ اور ”اور بھاؤ“ کی چالاکوں سے چونکا رہنا ناگزیر تھا۔ جبکہ ہلکی پھلکی موسیقی کے لیے موزونی، طبع اور کیفیت کافی تھی۔

یہ بھی عجیب اور دلچسپ بات ہے کہ گانے کی سب سے بڑی خصوصیت اور خوبی سامعین کو آبدیدہ کرنا تھا۔ ساز کے ذریعے سوز کا پیدا کرنا موسیقار کا کمال سمجھا جاتا تھا حد تو یہ ہے کہ کفن، دفن، لاش، قبر، قتل، قاتل، ذوقِ قتل، خونِ ناحق، غزل کی پسندیدہ تشالوات بن گئی تھیں اور موت کو دہن اور محبوبہ سے تشبیہ دی جاتی تھی۔ غزل گائیکی میں سر کا بھاری بھر کم ہونا یعنی اس کے طبعی وزن اور اصولی صحت پر اس کی اثر انگیزی، شیرینی، سچائی اور سوز نامی کو فوقیت حاصل تھی۔ فنونِ لطیفہ اور جمالیاتی مزاج کا مطالعہ بین الضوابطِ قابل کی بنا پر زیادہ سوز مند ہوتا ہے۔ بھاری بھر کم بلند و بالا، مضبوط اور سست، عریض دیواروں کے دور تعمیر کی مجسم موسیقی بھی دھڑ دھڑا ہوری کی مردانہ اور پہلوانی موسیقی تھی۔ لطیف، نازک، نفیس، پتھر میں تراشی گئی پھول قبول اور بک میناروں اور عمارتوں کے دور میں خیال کا چلن بڑھا اور جب پتھروں کی جگہ لکھوری اینٹوں نے لے لی تو ٹھہری، دادرانہ، کجری، بیڑی کا رواج ہوا۔ غزل ہر دور میں مقبول رہی، کبھی ثابت قدمی اور مستانہ خرامی تو کبھی لغزش، مستانہ اور بک خرامی اس کی روش رہی۔

امیر خسرو کو آچاریہ برہمیتی اندر پرستھمت اور مقام پندھتی کا بانی نہ ہی پیش رو ضرور مانتے ہیں کہ آچاریہ جی کی پسندیدہ مورچہ پناہ جی، بقول خود ”امیر خسرو کے نظام موسیقی کی نذر ہو گئی۔ اور پھر بہتک کے اشٹک بن جانے سے مدھیم کی پوزیشن سرگم (بہتک) میں درمیانی نہ رہی۔ امیر خسرو کو موسیقی میں دخل تھا بھی یا نہیں اس پر بحث اب تک گرم ہے۔ ایک طرف رشید ملک ہیں جو

انھیں موسیقی کے علم و ہنر سے بے واغ قرار دیتے ہیں اور شہاب سرمدی اور پروفیسر ممتاز حسین امیر خسرو کو علم موسیقی سے سراسر معصوم نہیں بتاتے۔ امیر خسرو کے معاصر نصیب الدین برنی کا معتبر قول ہے :

اک امیر خسرو، در علم موسیقی گفتن و ساختن کمال داشت
موسیقی کو امیر خسرو ایک مجلسی ہنر قرار دیتے تھے۔ موسیقی طالع شعر تھی لہذا اس کی حیثیت یا اہمیت شاعری سے کمتر اور ثانوی تھی خسرو کی نگاہ میں مجرد موسیقی یا نغمہ خالص کی کوئی اہمیت نہیں تھی۔

در کنے مطرب بسے ہاں ہاں ہوں در درود
چوں سخن نبود بم معنی او ابرہ بود

شہاب سرمدی نے امیر خسرو کے قول کو نقل کیا ہے :

ان دنوں طبیعتوں کا میلان زیادہ تر غزل کی جانب ہے۔ میں نے بھی جس روز سے دیکھا کہ ارض فارس میں راویان سخن سلگتی غزل کی چگاری سے مجلسوں میں آگ لگا رہے ہیں اور آہر اپنی طبیعت کو بھی بہتے پانی کی طات کشاؤں سے پاک پایا... تو بر طبع چہار عناصر غزل کو بھی یا ر طبیعتوں پر تقسیم کر دیا
اول وہ غزل جو مٹی کی طرح ٹھنڈی ہوتی ہے۔

دوم وہ غزل جو پانی جیسی رواں دواں نظر آتی ہے

سوم وہ غزل جو جلی بجھتی ہو اور

چہارم وہ غزل جو بالکل ہی آگ ہو

اما تو از دیو بایہ "افہ نقیبہ" ۱۵ سال

خسرو کے لیے سر کا پھنکا ہوا ہونا بہت ضروری تھا۔ سوز و سوزش غزل خوانی کے رُح وال تھے۔ سر پر لفظ کو طاری کر کے نگانے کا حیلن اور بھی زور کر دیا گیا۔ آج بھی اچھا غزل خواں وہی ٹھہرتا ہے جو سر پر لفظ کو طاری کرے۔ لفظ پر سر کو طاری نہیں کرتا۔ غزل کے شعر میں لہجے کی خوبی یہی ہے کہ ہر لفظ صاف صاف صحیح صحیح اور واضح واضح جابجا ہے اور لہجے میں ایک غماز جمال

ایک کیفیت، ایک تاثر، ایک مؤثر ضرور ہو لیکن استادانہ اور فن کارانہ داؤ پیچ کی پیچیدگی اور الجھاؤ نہ ہوں۔ راگ کی آہنج اور سر کی آگ ایسی مقبول ہوئی کہ موسیقی کا رٹھے :

اُس غیرتِ ناہید کی ہر تان ہے دیکھ

شعلہ سا ایک جائے ہے آواز تو دیکھو

اور دور نہ جاسکیں تو نہ سہی کم از کم سامانیوں کے دور دورے سے غزل کی مثل روشن ہے۔ کبھی یہ شیخ غفل رہتی ہے، کبھی شعلہ طبع اور کبھی گئے وحشی درمغل اور قراقوں سے بھرے ہوئے جنگل میں مختلف پڑاؤں کے بیچ پکٹے ہوئے اللہ کی مانند نور و حرارت اور حفاظت کا سرچشمہ۔ غزل کا آتش کدہ پچھل کم از کم دس صدیوں میں کبھی سرد نہ ہوا۔ بظاہر دل بھر کی محنت و مشقت کے بعد تفریح و تفسن آزادی اعمال و اظہار اور ایک قلبی اور فنی پریت کے وقفے کی ضرورت انسان نے ہمیشہ محسوس کی ہے۔ Gay Abundance کا یہ لطف و شگون سے محروم بے حجاب یا کم حجاب لہر Tranquilizer ثابت ہوتا ہے۔ بہر حال لطف و شگون کا یہ عالم لا پر دائی، آزادی اور خود نمائی کے احوال ہی میں ممکن ہے۔

لازم ہے دل کے پاس رہے پاسبانِ عقل

لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

دربار کے آداب اور سماع کے قیود نے یہاں بھی لگام کھینچ رکھی اور جتن میٹھ و مستی اور اسواقِ قبل اسلام کے کلچر میں نہ کرنے دیا۔

اہل تصوف اور سالکین کے لیے سماع کے ذریعے ”جمع“ کا احساس اور ”روح اللہ“ ہونے کا تصور و مقصد لازمی تھا۔ ذوالنون مصری نے فرمایا ہے کہ سماع وہ دارِ الٰہی ہے جو دل میں جستجوئے اللہ تعالیٰ کا رجحان (بلکہ پہچان) پیدا کرتا ہے جو سماع کو جتنی سنتے ہیں وہ حق تک پہنچتے ہیں اور جو اسے بالنعس سنتے ہیں وہ مذمت میں گرفتار ہیں۔ شبلی کہتے ہیں کہ سماع بظاہر فتنہ ہے اور باطن عبرت، جو بھی اشارت کو سمجھتا ہے سماع سے شروع عبرت حاصل کر سکتا ہے۔ سماع سے اللہ کی محبت و قربت حاصل ہو تو مقصدِ پر ابو گیا اور غیبت و غیرت طے تو تفسیح اوقات۔

سماع میں الفاظ کا اطلاق بھی مجازی نہیں حقیقی ہونا ضروری ہے۔ سماع کی غزل کا محبوب

ہونا ماسوائے رسولِ خدا یا محبوبِ رسولِ خدا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ سماع میں گھائے گئے بیشتر اشعار نے بہت سے پہنچے ہوئے شیوخ اکابر کو افہام و تفہیم کی اس انتہائی منزل تک پہنچا دیا جہاں سے ان کا واپس آنا ممکن نہ تھا۔ اس کے برخلاف بڑے بڑے بارشِ علمائے کبار کو قدحِ شراب میں اپنی متبرک دائرہ صیول کو ترتیب کر کے رقصا صاؤں اور منتیادوں کے قدروں پر شراب کا چھڑکاؤ کرنے پر مجبور کر دیا۔ بہر حال لفظ جب سر اور وزن پر پوری طرح سوار ہو گیا تو یا تو جان لے گیا یا ایمان! یہ کمال اکثر غزل کے اشعار ہی نے دکھایا ہے۔

ایک تاریخی واقعہ اور سن بیچے۔ ۱۸۷۲ عیسوی یعنی ۱۲۸۹ ہجری میں سید کریم علی نے تانچ مالوہ لکھی تھی۔ ہایوں اور بہادر شاہ گجراتی کی جنگ کا بیان کیا ہے۔ بہادر شاہ گجراتی اس جنگ میں ہار ہوا تھا۔ جنگ شادی آباد مانڈو، دارالحکومت مالوہ میں ہوئی تھی۔

نیجوانک، سرانندہ، باربد سے بھی گانے میں زیادہ، سلطان بہادر شاہ گجراتی کا مقرب، جب بہادر شاہ بھاگ گیا مانڈو میں رہ گیا۔ ہمایوں بادشاہ نے بعد فتح کے سرخ لباس زیب بدن کیا اور حکم قتل عام دیا۔ اتفاقاً نیجوانک کو ایک مثل نے پایا۔ اس کے قتل کا ارادہ کیا۔ اس بے چارے نے منتِ حاجت کی مثل کی بہت خوشامد کی اور کہا میرے مار ڈالنے سے کیا ہاتھ آنے گا۔ اگر مجھے نہ مارے گا ہوزن اپنے تجھے سونا دوں گا مثل نے جب زر کا نام سنا اپنے ہاتھ کو تھام لیا۔ ایک گوشے میں لے جا کر بٹھایا۔ اتفاقاً ایک راجہ ہایوں بادشاہ کا متوسل وہاں آیا وہ نایک نیجو کو پہچانتا تھا۔ نایک کو اپنے ہمراہ لے چلا مثل بھی تلوار سونپتے بیچھے ہو لیا۔ بادشاہ کے رو برو ہوتے آداب بجا کے کھڑے ہوئے مثل نے باواز بلند کہا جہاں پناہ اس قیدی مقرب درگاہ بہادری کو میں قتل کرتا تھا راجہ مجھ سے چھین لایا۔ خوش حال بیگ اکثر بہادر شاہ کے پاس آتا تھا۔ نایک کو اس نے دیکھا تھا۔ قورچی نے ہاتھ باندھ کر عرض کی یہ قوال شاہِ مطربان ہے۔ سرود سرائی میں بے مثل و بے نشان ہے بادشاہ نے نیجو کو واسطے فتنہ سرائی کے ارشاد کیا۔ یہ بیعت نیجو گانے لگا۔

کسے نمائندہ اور اپنے ناز کشی مگر تو زندہ کنی خلق را با کشتی
ایسا گویا کہ بادشاہ کی آگ غضب کو بجھایا، تاثیر پیدا ہوئی۔ بادشاہ نے فوراً
پوشاک بدلی، سرخ لباس پہنے تھا سبز لباس پہنا، نایک سے فرمایا، نایک کیا
مانگتا ہے۔ نایک نے زمین خدمت کو چوم کر عرض کی اب کوئی قتل نہ ہو، غلام
کی یہ تمنا ہے۔ بادشاہ نے لفظ امان منہ سے نکالا۔ نایک کی بدولت قتل بے گناہوں
کا موقوف ہوا۔

مرآۃ السکندر ص ۳۱۲ پر نایک منجھو کے نام سے یہی واقعہ لکھا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ منجھو اور منجھو
ایک ہی نام ہے جو فارسی رسم خط کے مغالطے کی وجہ سے دو پڑھ جاتے ہیں۔ بہر صورت یہ واقعہ
مئی ۱۵۳۵ء کا ہے اور قتل عام تین دنوں جاری رہنے کے بعد منجھو نایک کی غزل سرائی کے زیر اثر ختم ہوا۔
غزل بہر دور و بہر عہد دلکش اور غم غلط ثابت ہوتی رہی ہے۔ غزل کی مقبولیت کسی دور
میں کم نہیں ہوئی۔ غزل کی غنائیہ ساخت ”دو کون“ یا ”دو چروں“ یعنی استھائی اور انتر۔ چھوٹی اور
شعبولی تالوں میں لفظوں کی معنویت اور کیفیت کی توسیع و توضیح کرنے والا یہ اسلوب موسیقی سے زیادہ
لحن و رتم سے قریب ہے۔ یوں بھی پوری موسیقی کی تاریخ بھاری جھرمک، پختہ، استاد، پیچیدہ، تہ دار
و پرکار طرز سے سبک، نازک، لطیف اور سادہ اسلوب کی جانب رواں دواں ہے۔ صنف خیال
کی ابتدا خواہ امیر خسرو کے زمانے سے نہ مانی جائے اور حسین شاہ شرقی کے عہد میں تشکیل پانے والے
خیال کو اس خیال سے ذرا مختلف مانا جائے جسے محمد شاہ رنگیلا کے زمانے میں پروان چڑھایا۔ قرن
تیس ہے عہد سلطنت میں غزل گانے کا انداز ترک ایرانی موسیقی کے اصولوں کا پابند ہوگا۔ مقامات
بارہ ہیں اور ہر ایک کی تاثیر جداگانه ہے۔ کوچک، بزرگ، رنگولہ، ربا دی اور راست حزن نبیہ اور
آشفشتگی خاطر سے خصوصاً متعلق ہیں۔ میاں توری کا زمزمہ اور تریر یعنی آواز کو مرتعش
کر کے، ریزہ ریزہ کرنے کی ترکیب گانے میں برتی گئی۔ زبان کی محدودیت کو تاہمیں اور زوائد کی
برت سے بھر کیا گیا۔ بارہ مقامات کے علاوہ چھ آوارہ، چھ بیس شبیر، اڑتالیس گوشہ اور پینتیس الحان
دیگرہ کے اشارات یقیناً غاری رہے ہوں گے اور پینتہ و ر ہندوستانی مطربوں نے چلتی کا نام
کاٹی رکھا ہوگا گانے والا دی تو گانے کا جسے سننے والا سننا چاہے گا اور خوش ہو کر انعام بخشے گا۔

ملتان، اچھ، ٹھٹھ، لاہور، پانی پت، دہلی، اودھ، بہار، بنگال، راجستھان، مالوہ، خاندیش، دکن ہر علاقے کے اپنے اپنے گیت سنگیت نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور ڈالا ہوگا۔ یہ الگ تحقیق کا موضوع ہے۔

بہت سے شاعر اصول موسیقی میں کاملاً نہ روک رکھتے تھے کم از کم اتنا تو تھا کہ کون سی غزل کا رنگ کس راگ یا راگنی میں کھلے گا۔ خواجہ میر درد زبردست سنگیت پارکھی تھے۔ مومن کے بارے میں بھی مشہور ہے کہ موسیقی کے اُسرار سے واقفیت رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں غالب کا ایک خط غالبی از دلچسپی نہ ہوگا جو انھوں نے نواب امین الدین احمد خاں بہادر کے نام لکھا تھا:

برادر صاحب جمیل المناقب عظیم الاحسان۔ سلامت

وکیل حاضر باش دربار اسد اللہی یعنی علانی مولائی نے اپنے موکل کی خوشنودی کے واسطے تھکے کی گردن پر سوار ہو کر ایک اُردو کی غزل لکھوائی۔ اگر پسند آئے تو مطرب کو سکھائی جائے چھنجوٹی کے اونچے سُروں میں راہ دکھوائی جائے۔ اگر جیتا رہا تو جٹاڑوں میں آکر میں بھی سن لوں گا وہلام مٹا لاکرام

نجات کا طالب غالب

چہارم شنبہ ۲۰ ربیع الاول ۱۲۸۰ھ

۱۰۰۲۰۰ (اُردو مغل)

میں بول شتاق جفا، مجھ یہ جفا اور سہی
غیر کی مرگ کا غم کس لیے اے غیرت ماہ!
تم ہو بت، پھر تمھیں پندار خدائی کیوں ہے؟
حسن میں خور سے بڑھ کر نہیں ہونے کے کبھی
تیرے کوچے کا ہے ماں دل مضطر میرا
کوئی دنیا میں مگر باغ نہیں ہے، واعظ!
کیوں نہ فردوس میں دوزخ کو لالین یارب!
مجھ کو وہ دوا کہ جسے کھاس کے نہ پانی مانگوں
مجھ سے غالب! یہ علانی نے تزل لکھوائی

تم ہو بیداد سے خوش اس سے سوا اور سہی
میں ہو بس پیشہ بہت وہ نہ ہوا اور سہی
تم خداوند ہی کہلاؤ خدا اور سہی
آپ کا شیوہ دانداز و ادا اور سہی
کعب اک اور سہی، قبلہ نما اور سہی
خُسد بھی باغ ہے، خیر آب و ہوا اور سہی
سیر کے واسطے تھوڑی سی خضا اور سہی
زہر کچھ اور سہی، آبِ بفت اور سہی
ایک بے داد گر رنجِ فزا اور سہی

کھانٹ ٹھاٹ (کاموجی میل) کی آٹھ سمورن راگنی جھنجھوٹی رکب کو وادی اور پنجم کو سموادی (بعض کے مطابق گندھار کو وادی اور کھرچ کو سموادی) بنا کر گائی جاتی ہے (دوسرے نقطہ نگاہ میں تکلیف یہ ہے کہ اور وہی میں گندھار لگانے سے راگنی کا سروپ بگڑ جائے گا کہ اس کی سرگم میں وروہی میں گندھار ہے ہی نہیں۔ اور اس طرح اور وہی میں وادی سرگم لگے گا ہی نہیں)

(آر وہی) سارے پایا دھاسا (اور وہی) سانی دھاما پا گارے سا جھنجھوٹی اور پہاڑی ب بڑی مائمت ہے اور اکثر ٹھہریں اور غزلوں میں دونوں کو ملا کر گایا جاتا ہے۔ جمہدی حسن کی ہائی ہوئی 'گلوں میں رنگ بھرے باد تو بہار چلے' اور فریدہ خانم کی 'میرے تابو میں نہ پہن دل اشاد آیا' جھنجھوٹی کے سروں میں ہیں۔ اور الفاظ اور غزل کی کیفیت سے بڑی مناسبت رکھتی ہیں۔ موسیقی میں سبکی، لطافت، نازکت کا چلن دراصل پورب اور دربار اودھ سے رونق پانے لگا۔ ہندوستانی موسیقی میں مغربیت کا دخل بھی اسی دور سے ہوا۔ ویسے قدیم و جدید میں نیا زو اختلاط کا تین خط ۱۹۳۰ء سے کھینچنا جاسکتا ہے۔ روسا کی غنچیں ہوں یا طوائفوں کے قبرے ن عالم واجد علی شاہ کی رائج کردہ طرز مقبول تھی جس کو پکا گانا کہا جاتا ہے۔ (تسیم کھنڈو کی زری بہار: مرزا جعفر حسین)

بطور جملہ معترضہ یہ عرض کرنا تفسیح اوقات نہ ہوگا کہ مشرق اور مغرب کے فنی دیول میں زمین و مان کا فرق ہے۔ مغربی فن کار کا زور اظہار پر اور مشرقی کا ابلاغ پر ہوتا ہے۔ مغرب کا رخ اونچائی لہرائی کی طرف تو مشرق کا دست اور تفصیلات کی جانب ہوتا ہے۔ مشرقی معنوی میں شیدائے نگ کام نہیں لیا جاتا اور خطوط اقلیدسی زاویوں سے زیادہ کام لیا جاتا ہے۔ مشرق کی موسیقی ہارمنی معنی کو تسلیم نہیں کرتی۔ مشرقی ڈراما منظر کو طبیسی طور پر یعنی پردوں یا روشنی کی تبدیلی سے بدلنے کے بعض مفروضات کی بنیاد پر بدلنے کا عادی تھا۔ مشرقی شاعری میں بیان Rhetoric Narration Stateme سے کام لیا جاتا تھا۔ تشبیہ، استعارہ، کنایہ، رمز، تشال، علامت، بیان کے آلات و وسائل تھے۔ مقصود بالذات نہ تھے۔ مغرب سے جنوب ہو کر آپ کا جی چاہے تو نی جالیات اور تصور فن کو آپ گھٹیا اور کمزور قرار دے سکتے ہیں مگر یہ فراموش نہ کیجیے گا کہ مشرق بنا دوق و شوق اپنا قلب و ذہن اور اپنا مذاق و مزاج ہے۔ اس کی اپنی ثقافت ہے جو مغرب

سے دو تین ہزار سال پرانی ہے۔

لکھنؤ نے نہ صرف ٹھمری، دلورا، ٹپہ، خیال، ترانہ، کجری، جیتی، بارہ ماسا، برس، کتھک، نقالی، بھاٹکے کے تماشوں اور ٹونگی کے مقبول کیا بلکہ بھیروی، بھنجھوٹی، پوری، سوہنی، کھساج، پیار اور ایسے ہی ہلکے پھلکے راگ راگینوں کو سر اٹھایا اور راگ مالادوں کے جلسوں کو اور میلوں کو رواج دیا۔ کتھکیوں، کٹھیری بھاٹکوں اور پریوں کے ٹونوں کی تعلیم و تربیت کے اہتمام کیے گئے اور یہی کلچر کلتھ کے مٹیابرج میں ٹرانسفر ہو گیا۔

طوائف آئے وہ کسی نہ کسی رئیس کے یہاں تعاریف کے مواقع پر مجربے کرتی تھیں جس میں محلے کے عوام کو شرکت کے لیے اجازت رہتی تھی۔ مرد اور عورت سب ہی قفل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ پچھلے اور خوش گلوں نوجوان طوائف کی زبان سے جو غزل سن لیتے تھے اسی دھن اور سر میں باوازی بلند گلیوں اور کوچوں میں الاپا کرتے تھے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ لکھنؤ کی آخری بہار شعر و نغمہ میں سرشار تھی اور درو دیوار سے ترنم اور موزونیت پشکا کرتی تھی۔

(قدیم لکھنؤ کی آخری بہار : مرزا جفر حسین، ص ۲۱۳)

طوائفوں کے نام چھپن جھری، رشک خیر، ماہ منیر ہوا کرتے تھے اور ان کے کوٹھوں کی تہذیب رو سا کے لیے لائق تقلید ہوا کرتی تھی۔

واجد علی شاہ کو اس فن میں اساتذہ کا درجہ حاصل تھا۔ صاحب کمال تھے لیکن اس الزام سے نہیں بچ سکے کہ ان کے مایا مذاق نے لکھنؤ میں موسیقی کو سبک اور عام فہم بنا دیا۔ زمانے کا یہ رنگ دیکھ کر نفیس طبیتیں رکھنے والے گویوں نے بھی راگ راگینوں کی مشکلات کو اکٹھا کر کے چھوٹی چھوٹی سادی دکش اور عام چیزوں پر موسیقی کو قائم کیا۔ عوام میں غزل، ٹھمری کا چرچا ہو گیا اور دھردہ پوری وغیرہ جو نہایت ثقیل اور مشکل چیزیں ہیں۔ ان کی طرف مطلق توجہ نہ کی گئی۔ کھساج، بھنجھوٹی،

بھریں، سیندورا، تلک، سودا، پیلو وغیرہ بھٹی بھٹی خرب وار رنگیاں
اہل مذاق کے فتنے کے لیے منتخب کی گئیں اور یہی چیزیں بادشاہ کو باطن
مربوب تھیں۔

دگذشتہ لکھنؤ: عبدالعلیم شرر (ص ۲۳۲)

لکھنؤ میں فن موسیقی کے زوال و ابتذال کو سارے ملک پر نہیں تھوپا جا سکتا اور نہ
بلکی پھلکی موسیقی کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو موسیقی کا زوال و ابتذال قرار دیا جاسکتا ہے۔ غزل گانے
کا ایک فن تھا، اسلوب تھا، تہذیب تھی، اصول تھے، تلک تھی، جھوننا، غلام رسول خاں، توری
شکر، بھن، بڑے محمد خاں یہ سب لکھنؤ کے مشہور مغنیوں میں صاحب طرز گوئیوں میں شمار ہوتے تھے۔
زہرہ امیٹیا، برج، شستری چونے والی حیدر، سحر آفریں، منینہ تھیں۔

رات رات کی مخلوں کا دو ختم ہوا، نہ دماغ نہ فرصت، ساڑھے سات منٹوں کی چوڑی والا گرامو فون
ریکارڈوں کا چلن شروع ہوا، درباروں، شاہی مجلسوں اور رڈوں کی مخلوں کی جگہ کانفرنسوں اور
عوام کے جلسوں کا رواج شروع ہوا۔ الڈرک اور الڈرک دمک وسائل نے بہت طویل فاصلے سیکنڈوں
میں طے کر لیے۔ نہ صرف دوریاں، بلکہ Vocal Cords پر سے بے جا زور ختم کر دیا اور صوت
و صدا کی لطیف سے لطیف اور نفیس سے نفیس حرکات کو سماعت کی حدود میں لاکھڑا کر دیا۔

کالو وال کلکتے والے، کلا جھریا، جڈن، کچن، زہرہ بان، امبالے والی اور خیالوں میں سے
بہت سے مشاہیر غزل گانے میں کمال دکھاتے تھے۔ موسیقی کو ٹھوں اور پھلوں سے دھیرے دھیرے
نکل کر شرفاء کے گھروں میں داخل ہو گئی اور شرفاء بھی اس فن میں دستگاہ حاصل کرنے لگے۔
غزل کو فروغ اور مقبولیت دینے میں تھیٹر اور فلم نے بھی بہت اہم حصہ لیا ہے۔

غزل کی گائیکی میں بیگم اختر، ملکہ پھراج، فریدہ خانم، نور جہاں، برکت علی خاں جے پور
اور نگینہ کے انضام حسین، محمد یعقوب، مہدی حسن، غلام علی وغیرہ نے انقلاب آفریں تبدیلیاں پیدا کی
ہیں۔ چتر سنگھ، بگیت سنگھ، بیگم ادھاس، رونامی، انوپ جلوڑ، طلعت عزیز، محمد حسین احمدین
اور نہ جانے کتنے نوجوان، نو آموز فن کار طبع آزمائی کر رہے ہیں اور نئے نئے گلدستے سجا رہے ہیں۔

غزل کی گائیکی دراصل اشعار کی خوش الحان پیش کش ہے۔ مصرعے اور شعر کی فطری روش و

زقار کو قائم رکھنا بہت ضروری ہے۔ شکست مارو! تعقید حشو و زوائد کی تکرار، ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن پڑھنا، پہچے اور تلفظ کی غلطی، الفاظ کی بندش کو سُر یا تال کی سہولت کے لیے ان کی فطری روانی اور رشتوں کو توڑ کر پڑھنا، تک اضافت یا اضافہ، اضافت عطف و اضافت کی ضرورت یا بے وجہی کا خیال نہ رکھنا یہ عیوب غزل سرائی کی معنی آفرینی اور اثر انگیزی کو بُری طرح مجروح کرتے ہیں۔

غزل گانے والوں میں وہی بازی مارے جاتے ہیں جو غزل کے الفاظ، بندش، مفاد و الفاظ کے محل استعمال، الفاظ کے تلفظ اور ادائیگی معنوی اکائیوں اور دقتوں سے پوری طرح واقف ہو۔ اگر شاعر نے لفظ ”بُجریا“ باندھا ہے تو گوئیے کو حق نہیں پہنچا کہ ”بُزریا“ پڑھے۔ میر تقی میر نے ”مسجد“ کو عوام و جہلا کے تلفظ کے مطابق ”مسیت“ باندھا ہے۔ اول تو صحیح غیر واجب ہے اور اگر کی بھی جائے تو ناموزوں ہوگی۔

اس صدی کے رائج اول تک غزل گانے والے سُر کو لفظ پر سوار کرتے تھے اور اس الٹی چال سے لفظ کی جوگت بنتی تھی جسے سے تعلق رکھتی تھی۔ غزل میں بول بانٹ، تہاں، تکرار وغیرہ بھی جب تک مزاج معنوی کے تابع نہ ہو بُری مسخر آمیز ہو جاتی ہے۔

اُستاد برکت علی خاں مرحوم نے غزل کی گائیکی کو شاعری اور تاثیر سے ہم آہنگ کیا اور اس میں موسیقی کی اُستادی کو سُر پیلے پن اور اثر انگیزی کے ماتحت رکھا۔ استاد کھڑی، دادا اور پنجابی انگ کی شورش و تنگ گائیکی پر قادر تھے۔ آرائش اور زیبائش کے لیے مرکیاں، کھٹکے، چھوٹی جھوٹی تاریں غزل میں لگاتے ضرور تھے مگر غزل۔ گائیکی غزل کو سجاتی سنوارتی تھی اس کا طعنے نہیں بگڑاتی تھی۔

آواز کے ارتعاش کے تسلسل کو خوبی مانا جاتا تھا۔ ہم پر آنے سے پہلے آواز لرزتی تھرتھاتی رہتی تھی اور گنگ کے کرشمے دکھاتی رہتی تھی۔ بعد میں غنا کا یہ انداز ناپسندیدہ بگڑا اور سُر کے بناء، انگاؤ اور ٹھہراؤ کو ایک قدر تسلیم کیا گیا۔ ظاہر ہے کہ خالص اور اعلیٰ مہذب موسیقی محض آواز کی موزونیت، تنہائیت، زیر و بم اور بیچ و دم سے اظہار مطالب کرنے پر قادر ہوتی ہے۔ ہلکی پھلکی موسیقی لفظ میں نرم اور غنائیت کی تلاش کرتی ہے اور شعر کی قرات میں ایک غنائی جہت پیدا کرتی ہے۔ موسیقی کی تخلیقی صلاحیت کوک سنگیت، ہلکی پھلکی موسیقی، نیم کلاسیکی اور کلاسیکی موسیقی میں درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے۔

عرض کیا جا چکا ہے کہ بقول ہیگل افضل ترین فن وہ ہے جو اپنا مولو خارج سے اپنے باہر سے کم از کم بلکہ بالکل نہیں اخذ کرے۔ اس بیان پر فنون کی درجہ بندی اس طرح ہوگی، (۱) فن تعمیر (۲) مجسمہ سازی (۳) مصوری (۴) موسیقی (۵) شاعری۔ مونٹگانی کی جائے تو برائے بحث کہا جاسکتا ہے کہ شاعری کا مواد زبان ہے۔ زبان الفاظ کا مجموعہ ہے، الفاظ کسی کسی تجربے کے ترجمان ہوتے ہیں اور تجربہ ہمیشہ تر خارج سے اخذ کیا جاتا ہے۔

آج کی غزل ان لوگوں کے رحم و کرم پر ہے جو اسے Status Symbol مانتے ہیں! ایک مہذب قسم کی تفریح تصور کرتے ہیں! جو اس بے جان سے ایک موزی پرستہ تعیش گردانتے ہیں جو رنگ آلودہ الفاظ کی جھین عطا کرتی ہے اور شام دشب کے ابھی صمت میں گزر جانے کو مسکانات میں شمار کرتے ہیں۔ یہ ایک تفریحی تجارت بن گئی ہے۔ غزل کا فیشن Status Symbol اور تجارت بن جانا بطور فن اس کی ترقی میں مارج ہے۔ اب دیکھیے نا اتنے برس ہو گئے مہدی حسن اور غلام علی سے آگے غزل بڑھ ہی نہیں رہی ہے۔ ہندوستان میں چتر اور مجسمت نے عوام و خواص میں غزل کا ذوق پیدا کیا اور اس سلسلے میں دورِ قدیم کے خاتمے کے بعد انھیں اولیت بھی حاصل ہے۔ غزل اور اردو کی مقبولیت بڑھانے میں ان کا زبردست کارنامہ ہے۔ وہ بہت اچھا گاتے ہیں اور غزل میں جان ڈال دیتے ہیں لیکن ابھی تک وہ بھی مقبولیت کی سطح سے اوپر نہیں اٹھ سکے۔

جب تک ہمارے فن کا غزل کے غنائی امکانات کی پُرظہوس تلاش نہیں کریں گے۔ غزل فیشن اور تجارت سے آگے نہیں بڑھ سکے گی۔ فیشن اور تجارت قابلِ تعمیر نہیں بلکہ ترقی فن کے کارآمد اور مفید وسائل بن سکتے ہیں صنعت اور تجارت نے ہماری کئی تقاضائی اقسام کو ایک نئی تانہ اور شگفتہ شکل دے دی ہے۔ نئی غزل سرائی میں اداکاری کو زبردست دخل ہو گیا ہے اور ویڈیو اور ٹیلی وژن پر تو کبیرے اور روشنی اور سائے کو بالادستی حاصل ہے۔

ایک ہی مصرعے یا اس کے کسی ایک ٹکڑے کو کئی انداز سے کئی طریقوں اور فنون میں پیش کرنے کا اپنا ہی لطف ہے۔ اس سے شاعری کی رنگارنگی بے شک دوبالا ہو جاتی ہے لیکن کبھی کبھی مصرعے یا شعر کا رخ اور بہت اس درجہ تبدیل ہو جاتی ہے کہ بعض اوقات مصرعے دو لفظ ہو جاتے ہیں یا شعر کے مافیہ میں بعد شریعتیں پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیے مصارع یا ان کے فارود

یعنی اجزاء کی غنائی جہتوں کی رنگارنگی کے متفرق انداز دکھانا اسی صوبہ کا جائز ہو سکتا ہے جس حد تک شاعر کے ذہن میں فرق نہ آئے اور شعر کی معنویت اور کیفیت تبدیل نہ ہو۔

گوئیں کہ اسی لگی ہوئی چھری 'ترک بھڑک والی چول'، جگمگاتی ہوئی پیشواز 'جھوم'، گلو بند 'گھنگھر' و خواہ اب نہ رہے ہوں لیکن ان کی جگہ نئی تراشیں تراشیں کے دلکش لباس 'نئی آرائشات' نئی انداز و ادا اور نئے زاویوں نے لے لی ہے جن کا قلعہ پیش کش سے زیادہ اور گائیگی سے کم ہے۔

آج کل درباری سرپرستی اور رُمیانا ذوق و شوق تو رہے نہیں اور شاہانہ اور جاگیردارانہ اعلیٰ مہذب طبقے کی جگہ نو دولت بدلتے طبقے نے لے لی ہے دولت، نثر اب دشاہد کے وسائل کا استعمال کر کے نئے اشرافیہ میں شامل ہونا چاہتا ہے۔ لے اور سر پر اس کی گردن ہٹنے لگی ہے۔ ساقی، مہبیا، مفتی، وصال، بہار، چمن، غنچہ جیسے الفاظ اس کے لیے کھینے ہیں یا فیشٹش *Fetishish* زبان، بیان، 'وصن' اور نئے کی سادگی اس کے لیے لازمی ہے۔ ان سامعین کا ۹۰ فی صد سے زائد حصہ اردو زبان و شاعری سے واقف ہوتا ہے اور نہ اسے موسیقی اور نہ غزل پکڑے اسے کچھ لینا دینا ہوتا ہے۔ مردوں کے ہاتھوں میں پیانے ہوتے ہیں اور خواتین کے ہاتھوں میں مراچی۔

پاسبان مل گئے کبے کو صنم خانے سے — (بہ آواز اقبال بانو)

فریدہ خانم نے غزل کو ایک نیا کلچر عطا کرنے کی کامیاب کوششیں کیں۔ بیگم اختر کے گلے میں پتی لگتی تھی مگر ایک باشور فن کار کی حیثیت سے انھوں نے اس عیب کو ہنر بنالیا تھا۔ انھوں نے غزل کے فطری ترنم اور لہجہ و لحن کی غنائیت کو قائم رکھتے ہوئے موسیقی اور الفاظ میں توازن پیدا کیا تھا اور الفاظ کی واضح اور صاف ادائیگی شفاف تلفظ اور غنائی اصوات پیدا کیے تھے۔ بیسویں صدی کے اوائل کے گانے والے کھڑے (مطلع) پر ضرورت سے زیادہ دیتے تھے اور بہت زیادہ تکرار سے ہی اُبادیتے تھے۔ بعد کے فنکاروں نے تناسب و توازن سے کام لیا۔

مہدی حسن نے غزل کی گائیگی کی ایک نئی تہیں آرائی کی اور نئے غزل سراؤں کی بہت بھاری اکثریت نے ان کی روش اختیار کرنے کو اپنا مایہ امتیاز سمجھا۔ مہدی حسن نے شعر میں چھپی ہوئی اداؤں کو بے حجاب کرنا شروع کیا اور سچے معنی میں شعر کی غنائی تفسیر و تویس کے کامیاب تجربے کیے۔

غلام علی کا نام بھی آج کے غزل سراؤں میں بہت اعلیٰ اور افضل مرتبے پر رکھا جاتا ہے۔

وہ استاد برکت علی خاں کے شاگرد رشید ہیں اور پنجابی رنگ ان پر غالب ہے۔ برکت علی خاں نے غزل کے سنگار میں سرگم کا استعمال بھی روارکھا۔ مہدی حسن کے مقابلے میں غلام علی زیادہ تیز رو ہیں۔ مہدی حسن اور غلام علی نے ہمارے دور میں غزل گائیکی کو اعتبار، اترام اور وقار عطا کیا ہے۔ دونوں نے راگ راگیتوں کو ادھار بنایا ہے اور دونوں اپنی دولیت کیے گئے فطری سوز و ساز سے آراستہ آوازوں پر اعتماد کرتے ہیں۔

ہندوستان میں چتر اور رنگیت سنگھ نے بے چوڑے سازینے کے ساتھ غزل گانے کی روش اختیار کی۔ دونوں کو دلکش اور موثر آواز و دلیت ہوئی ہے۔ دونوں نے نئی نئی روشوں کو برتا ہے اور سادہ و موثر بلکہ زود اثر غزلوں کا انتخاب کیا ہے۔ ان کے انداز میں شوخی و زندہ دلی بہت ہے۔ ان کی دھنیں اتنی دلکش ہوتی ہیں کہ سامعین بھی دست و پا سے تال ہی نہیں دینے لگتے بلکہ جمنوا بھی ہو جاتے ہیں۔

پشلیج ادھاس، طلعت عزیز، پی ناز سانی، انوپ جلوٹ، محمد حسین احمد حسین وغیرہم کئی نئی نئی آوازیں مغل غزل میں نئی نئی تسمیں روشن کر رہے ہیں۔ غزل کی مقبولیت میں فلم کا علیہ بھی کسی درجہ ناقابل فراموش نہیں۔ نوشاد، نیاں، غلام محمد، روشن، کلیان جی آنند جی، بے دیو اور کئی ایسے ہی باکمال میوزک ڈائرکٹرز اس سلسلے میں آسمان فن پر روشن ہیں۔

غزل گائیکی کی مزید مقبولیت کا انحصار شعراء کی توجہ پر بھی ہے۔ اعلیٰ خیالی اور احساس نازک کے معنی یہ نہیں کہ بھاری بھر کم الفاظ ہوں دور از کار ترکیب ہوں اور شکست مارا والے مصرعے یا ارکان ہوں۔ ”رادہائے سبک“ اور ”چھوٹی مٹی“ تالوں کی داہمی ضروری ہے۔ بقول خسرو:

نظم را حاصل عروسِ دال و نغمہ زیورش

◆◆◆ نیست میبی گر عروسِ خوب بے زیور بود

(بشکریہ شاعر)

شہید سلطان ٹیپو کتب خانے کے اردو مخطوطات

مسلم احمد نظامی

اللہ اللہ! کیسے کیسے لوگ کہاں سے کہاں چلے گئے اور قول ٹھننے:
زمین کھا گئی آسمان کیسے کیسے

سلطان شہید کی تاریخی عظمت سے کون ناواقف ہے اور ابھی تو بات بھی پُرانی
نہی ہے۔ مگر ہم علم سے بے بہرہ اپنے ماضی کی روشن و تابناک تاریخ کو بہت جلد بھول
نے کے عادی ہو چکے ہیں۔ سلطان شہید کی ذات بھی انہی مقتدر رستوں میں ہے جن کو تاریخ
مفحات اپنی زینت بنائے ہوئے ہیں اور کچھ صاحبِ دل حضرات بھی ان رستوں کے
ناموں کو سرچڑھا رہے ہیں۔

سلطان شہید ایک زبردست جنگجو سپاہی اور مشہور زمانہ حکمران ہوئے ہیں۔ نظام
ت کی سنبھالی۔ عدل و انصاف کے لحاظ سے سلطان کو اونچے سے اونچا مقام برابر ملتا رہا
حکومت کے کاموں میں جوش و شغف و انہماک سلطان کو تھا اس کا ثبوت دو قوانین ہیں جو اس
بڑے غور و فکر کے بعد حکومت اور رعایا کی فلاح کے لیے مرتب کیے ہیں۔ یہ پہلو ہمارے
وع سے ہٹا ہوا ہے۔ اس لیے اس کو چھوڑ کر ہم صرف سلطان کے علمی رجحان کی طرف
تے ہیں۔

اس قدر مصروف انسان تعلیمی شوق کے لیے کیسے وقت نکالتا تھا؟ حیرت ہوتی ہے،

تعجب ہوتا ہے۔ مگر اس کا عظیم الشان کتب خانہ اس کی علمی سوجھ بوجھ کا آئینہ دار ہے۔ اس کے کتب خانے میں عربی، فارسی، تہذیبی اور کسری کے علاوہ اُردو قديم کی بھی کتابیں تھیں۔ اُردو قديم کی کتب کی تعداد دیگر زبانوں کی تعداد سے بہت کم ہے یعنی صرف ۳۴ کتابیں اُردو قديم کے اس کتب خانے میں موجود تھیں۔ یا اگر یہ کہا جائے کہ صرف ۳۴ کتابیں ہی ہاتھ آئیں تو زیادہ مناسب ہوگا۔ ان کتابوں میں بہت سی وہ کتابیں ہیں جو کتبہ کرنا تک وغیرہ کی لوث میں ہاتھ آئی تھیں۔ بیجا پور اور گولکنڈہ کے بادشاہوں کی بھی کتابیں ٹیپو سلطان کے کتب خانے میں موجود تھیں۔

سلطان کا کتب خانہ باقاعدہ ایک منتظم کے تحت تھا اور سلطان خود بھی کبھی کبھی کتاب خانے میں آکر اپنی پسند کی کتابیں برائے مطالعہ لے جایا کرتا تھا اور پڑھنے کے بعد ان پر اپنی مہر لگا کر واپس کر دیتا تھا۔ انڈیا آفس میں جو کتابیں ہیں ان پر سلطان کی مہر اس کا ثبوت ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ سلطان کو تصنیف و تالیف کا بھی شوق تھا۔ اس کے حکم سے بہت سی کتابیں بھی لکھی گئیں جو زیادہ تر فوجی اور دیوانی معاملات سے متعلق ہیں۔ سلطان نے اپنے فرامین کے بہت سے مجموعے مرتب کرائے تھے جو یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی موجود ہیں۔ ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں بھی سلطان کی لائبریری کی کتابیں موجود ہیں۔ مثلاً (۱) رسالہ پرکھا (۲) منتخب مضامین سلطان (۳) رسالہ کبھی (۴) ضابطہ امثال راہ نقش سواری (۵) فتح المجاہدین (۶) دقائے منازل (۷) روزنامہ دکن حیدر آباد (۸) تالیف شہزادہ (۹) مجموعہ سندباد۔ حکم نامہ۔ فرامین۔ ایشیاٹک سوسائٹی کی اہم ترین کتابوں میں فتح المجاہدین دراصل فن حرب و جنگ کے بارے میں ایک لاجواب کتاب ہے۔

۱۷۹۹ء میں انگریزوں کو سلطان شہید پر فتح ہوئی۔ جہاں اور سب کچھ ان کے ہاتھ آیا وہاں سلطان کا کتب خانہ بھی انگریزوں کے قبضے میں گیا۔ کئی سال تو اس کتب خانے کو کسی نے دیکھا بھی نہیں مگر ۱۸۰۸ء میں جارج اسٹوارٹ نے عربی، فارسی اُردو خطوط کی بہت مرتب کی جیکب برج میں چھپی۔ اس کے بعد بغیر کسی اطلاع کے ٹیپو سلطان کا کتب خانہ کہیں منتقل کیا گیا۔ عام خیال یہ ہے کہ ایشیاٹک سوسائٹی میں فارسی خطوط کا جو ذخیرہ ہے

ہیمپسٹون کے کتب خانے سے زیادہ ہے مگر غور سے دیکھا جائے تو یہ بات انگریزی ہنریت کے خلاف ہے۔ انھوں نے سلطان کا بیش قیمت ذخیرہ انڈیا آفس لندن کو بھیج دیا تھا اور کچھ خیر و ایشیا ملک سوسائٹی میں بھی بھیج دیا تھا۔ لندن کے انڈیا آفس کی لائبریری ہیمپسٹون کے فارسی خطوط کی فہرست موجود ہے۔ میجر اسٹوارٹ نے اپنی فہرست مطبوعہ کیسبرج میں ان خطوط کا تذکرہ کیا ہے ان میں بربان آردو مندرجہ ذیل کتابیں ہیں :

تذکرہ شعرائے ہندی

مصنف فتح علی حسینی یا علی حسینی کردیزی۔ ۱۱۶۵ھ میں یہ تذکرہ دہلی میں لکھا گیا اس میں تقریباً سو شعراء کا تذکرہ ہے۔ شعراء کے نام حروف تہجی کے لحاظ سے ہیں۔

علی نامہ

ملا نصر قی سلطان علی عادل شاہ کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ نصر قی نے بادشاہ کی قترحات اس کے عیش و عشرت کے حالات کو فردوسی کے شاہنامہ کے طور پر قلمبند کیا ہے اور اس کو شاہنامہ دکن کہا ہے اور اس مثنوی کو علی عادل شاہ کے نام سے ہی منون کیا ہے اس کی تصنیف ۱۰۱۷ھ میں ہوئی ہے۔

گلشن عشق

یہ نصر قی کی مثنوی شہزادہ منوہر اور مدد ماتی کے حسن و عشق کا قصہ ہے۔ تقریباً چار ہزار شعراء پر مشتمل یہ مثنوی ۱۰۶۸ھ میں تصنیف ہوئی ہے۔ تصاویر بڑی خوبصورت ہیں۔ اس میں ملا نصر قی کی اپنی تصویر بھی ہے۔ صفحات تقریباً تین سو ہوں گے۔

فلسفۂ عشق

ملا نصر قی کی عاشقانہ غزلیات۔ مگر یہ نسخہ فہرست کی تیاری کے وقت تو موجود

تھا پھر یہ گم ہو گیا۔

کلیات قطب شاہ

یہ گوکنڈہ دکنی فرمانروا سلطان محمد قلی قطب شاہ کے دکنی اور فارسی کلام کا مجموعہ ہے۔ شہر حیدر آباد اسی نے آباد کیا تھا۔ شہر شاعری سے کیونکہ بادشاہ کو بڑی دلچسپی تھی اس لیے بہت سے شعراء اس کے دربار سے متعلق تھے۔ اس کلیات میں اردو فارسی کا مختلف الاقسام کلام موجود ہے جیسے مرثی، قصائد، ترجیع بند، رباعیاں وغیرہ۔ اشعار کی تعداد تقریباً پچاس ہزار ہے۔ ڈیڑھ ہزار صفحات

قصہ رضوان شاہ

دکنی شاعر فانیہ اس کا مصنف ہے۔ اس میں بادشاہ حسین رضوان شاہ کا قصہ ہے تصنیف ۱۰۹۴ھ۔ فانیہ ابوالحسن ناناشاہ کے زمانے میں گوکنڈہ دکن کا بادشاہ تھا۔۔۔ مثنوی فارسی سے دکنی میں ترجمہ ہوئی، کافی ضخیم ہے۔

قصہ ماہ و بیکر

دکنی نظم مصنف نامعلوم ہے۔ کتابت پاکیزہ۔ خط شکستہ ہے۔

قصہ بہرام گئل اندام

ابوالحسن ناناشاہ کے زمانے میں گوکنڈہ میں طبعی ایک شاعر تھا۔ اس ضخیم مثنوی مصنف ہے جس میں تیرہ سو چالیس اشعار ہیں۔ اس میں ہندوستان کی شہزادی گئل اندام اور ایران کے بادشاہ بہرام گور کے معاشقے کا تذکرہ ہے۔ ۱۰۱۸ھ سے تصنیف ہے۔ یہ مثنوی ناناشاہ کے نام نامی معنون ہے۔ اس کا دیباچہ حضرت شاہ راجو رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب ہے۔ صفحات تقریباً سو۔

پھول بن

سلطان عبداللہ قطب شاہ کے دربار کا شاعر ابن نشاطی اس کا مصنف ہے جو گولکنڈہ کا رہنے والا تھا۔ اس میں دس خوبصورت ایرانی تصاویر بھی ہیں۔ سنہ تصنیف ۱۰۵۹ھ اور ۱۷۹۱ء بتایا جاتا ہے۔

طوطی نامہ

یہ بھی ابن نشاطی کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب طوطی نامہ مصنفہ شیخ ضیاء الدین بخاری سے ماخوذ ہے۔ ۱۰۶۴ھ سنہ تصنیف ہے۔

قصہ پداوت

دکنی زبان میں پداوت کا قصہ بڑے خوبصورت انداز میں خوبصورت خط میں لکھا گیا ہے۔ مصنف کے نام کا پتہ نہیں چلتا۔

قصہ لعل و گوہر

عارف الدین خاں عاجز کی تصنیف ہے۔ سنہ تصنیف ۱۱۰۰ھ ہے۔ ۱۱۹۲ھ میں ٹیپو سلطان کے حکم سے اس کا فارسی ترجمہ میر حسن عزت نے کیا تھا۔ شاید یہ نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی نے کیا تھا۔

دیوان یقین

انعام اللہ خاں یقین مشہور شاعر ہوئے ہیں۔ یہ نواب انظر الدین خاں کے بیٹے اور شیخ عبدالاحد سرہندی کے پڑپوتے تھے۔ مرزا منظر جان جاناں کے شاگرد تھے۔ بڑے قادر الکلام شاعر تھے۔ ان کا یہ دیوان ہے۔

بھوگ بل

برید شاہ محمود نے فارسی میں ایک کوک شاستر لکھی تھی۔ یہ اسی کا دکنی ترجمہ ہے۔ مترجم کا نام شہاب الدین ہے۔ کتاب کو امیر شاہ کے نام منسوب کیا گیا ہے جو گولکنڈہ کا فرماں روا تھا۔

مفرح القلوب

ٹیپو سلطان کے درباری ملک الشعراء حسین علی نے فارسی سے دکنی زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ کتاب نصیحت آموز حکایات پر مشتمل ہے۔

دیوان رفیع سودا

سودا کی غزلیات کا مجموعہ ہے۔

قصائد سودا

مرزا سودا کے قصائد کا نامکمل مجموعہ جس میں دو تین مثنویاں اور مختلف اشعار ہیں۔

سری گنیش

سنسکرت کی کتاب کا پُرانی اُردو میں ترجمہ ہے۔

سندر سکھار ہندی

سنسکرت سے پُرانی اُردو میں ترجمہ ہے۔ اس میں مختلف عنوانات پر منظم اخلاقیات کا درس ہے۔ اس کے مترجم شاہ درویش گجراتی ہیں۔

روضۃ الشہدار

علی عادل شاہ ۱۰۶۷ھ تا ۱۰۸۳ھ کا ہمعصر مصنف جس کا نام یہو ہے، گلبرگہ اس کا وطن تھا مگر حلت یجا پور میں تھی۔ سنہ تصنیف ۱۰۹۲ھ۔ واقعات کر بلا کو دکنی زبان میں بیان کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا ماخذ ملا کمال الدین حسن واعظ کاشفی کی فارسی کتاب روضۃ الشہدار ہے۔

رسالہ سرود راگ

قدیم دکنی زبان کی غزلیات کا مجموعہ ہے۔

نشاط العشق شرح غوثیہ

پیران پیر غوث الاعظم قدس اللہ سرہ العزیز کی نشاط العشق کا دکنی زبان میں ترجمہ مع شرح ہے۔ ترجمہ سید محمد عبد اللہ حسینی ہیں جو حصہ تخریج بندہ نواز گیسو، از کے نواسے ہیں۔ نہایت خوبصورت اور نایاب کتاب ہے جو تصنیف کے موضوع پر قلب بند ہوئی ہے۔

ترجمہ مفتاح الصلوٰۃ

فارسی سے دکنی زبان میں نماز کے بارے میں اس رسالے کو فتح محمد خان برہان پوری نے ترجمہ کیا ہے۔

خلاصہ سلطانی

سید امام الدین و محمد صمد قاضی سرنگاپٹن نے سلطان شہید کے حکم سے تدریس اردو نثر میں لکھی گئی ہے۔

کلید زبان تلنگی

تلنگی زبان کے الفاظ و محاورات کی یہ فہرست ہے اور دکنی الفاظ بھی ساتھ ساتھ درج ہیں۔ آخر میں تلنگی بول چال اور اس کا دکنی زبان میں ترجمہ ہے۔

ان کتب کی مجملہ تفصیل سے سلطان شہید کے علمی ذوق کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ مذکورہ کتب کی تفصیل فہرست کتب خانہ ٹیپو سلطان مرتبہ میجر اسٹوارٹ اور پروفیسر آرسی گھوش کے انگریزی مضمون سے ماخوذ ہے۔ کون نہیں جانتا کہ سلطان فتح علی کو ہی ٹیپو سلطان بھی کہا جاتا ہے۔ سلطان کی والدہ کا نام فاطمہ تھا جو میر حسین الدین کی بیٹی تھیں جو قلعہ کدایہ کے گورنر تھے۔ فاطمہ جب حاملہ ہوئیں تو اپنے شوہر حیدر علی کے ساتھ ایک بزرگ کی خدمت میں دعا کے لیے حاضر ہوئیں جن کا نام ٹیپو تھا۔ ان بزرگ نے فرمایا کہ خیریت تمہارے ہاں ایک لڑکا ہوگا۔ ایسا ہی ہوا بھی۔ ازراہ عقیدت لڑکے کا نام درویش کے نام پر ہی رکھا گیا۔ فتح علی ٹیپو کے دادا کا نام تھا اس لیے بزرگ کا یہ نام بھی رکھا گیا۔ ۲۰ مئی ۱۱۶۳ھ بروز جمعہ مطابق ۸ نومبر ۱۷۵۰ء کو ٹیپو کی پیدائش ہوئی۔ مگر مصنف تاریخ سلطنت خداداد اور اسٹوارٹ سنہ پیدائش ۱۷۴۹ء بتاتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کی چوتھی جلد کے صفحہ ۱۸۴ پر مصنف سٹریٹنگ ٹیپو کا سنہ پیدائش ۱۱۶۷ھ مطابق ۱۷۵۳ء بتاتا ہے۔

ٹیپو سلطان ادب دوست بادشاہ تھا اور ادیبوں کی بڑی تہ و منزلت کرتا تھا اور اسی لیے اس نے اپنے دربار علماء سے اپنی نگرانی میں بہت سی کتابیں لکھوائیں۔ ۱۷۵۹ء میں رنگا پٹم کے مقام پر سلطان ٹیپو شہید ہوا تو سلطان کی لاہوری ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے قبضے میں لے لی اور جلد خطوطات فورٹ ولیم کالج میں حکم گورنر جنرل ڈنلوپ منتقل کر دیں جو ۱۸۰۰ء میں قائم ہوا تھا۔ کچھ کتابیں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال اور کچھ کتابیں آکسفورڈ اور کمبریج کی یونیورسٹیوں میں بھیج دی گئیں۔ ۱۸۰۹ء میں اسٹوارٹ نے ایک تفصیل فہرست ٹیپو سلطان کی لاہوری کی مرتب کی جو کمبریج میں چھپ کے تیار ہوئی۔ اس کے بعد سے میں اسٹوارٹ کہتا ہے کہ ٹیپو سلطان کی لاہوری میں عربی، فارسی اور ہندی خطوطات کی تعداد تقریباً دو ہزار

ہے جو اسلامی ادبیات کے مختلف شعبوں سے متعلق ہیں۔ تصوف سے ٹیپو سلطان کو خاص لگاؤ تھا۔ اس نے تقریباً پینتالیس مختلف مضامین پر کتابیں تصنیف کرائیں یا ترجمہ کرائیں۔

سلطان شہید کی تاریخ وفات کسی شاعر نے یہاں خوب کہی ہے :
چو آن مرد میدان نہال شد ز دنیا خرد گفت تاریخ شمشیر گم شد
۱۹۲۰ء میں فورٹ ولیم کالج ختم ہو گیا اور کتابیں دوسری لائبریریوں میں منتقل ہو گئیں۔
ٹیپو کی لائبریری میں دو قسم کے خطوط تھے۔ ایک تو وہ کتب جو صرف ٹیپو سلطان کے لیے تیار ہوئیں یا اس کی زیر نگرانی لکھی گئیں اور جوائینک سوسائٹی ملکہ میں موجود ہیں۔ دوسری قسم کی کتابیں اور معتمدین کی ہیں جو مضامین کے لحاظ سے ادب میں اپنا مقام رکھتی ہیں یا جو ٹیپو سلطان کی من پسند تھیں۔

کتابوں کی جلد سازی

سب کتابوں پر اللہ کا نام درج ہے جن کو خاص طور پر برنگا پٹم میں جلد کرایا گیا تھا۔
حضرت اللہ کا نام بلکہ محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (بی بی فاطمہ اور امام حسن اور امام حسین علیہم السلام کے اسمائے گرامی بھی موجود ہیں۔ یہ نام جلد کے بیچ میں نقش ہیں اور چاروں خلفاء کے نام کتاب کے چاروں کونوں پر نقش ہیں اور سب سے اوپر سرکار خداؤ کے الفاظ منقش ہیں اور جلد کے پچھلے حصے پر اللہ کافی نقش ہے۔ کچھ کتابوں پر ٹیپو سلطان کی اپنی مہر بھی لکھی ہوئی ہے۔

ایشیائیک سوسائٹی بنگال میں سلطان شہید کے کتب خانے کی جو کتابیں موجود ہیں ان کی فہرست یہ ہے۔ ان کتابوں کی تعداد ۷۴ ہے۔ انڈیا آفس میں جو کتابیں موجود ہیں ان کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ♦♦

قرآن مجید کے بارے میں

- ۱۔ جواب القرآن
- ۲۔ رکوعات القرآن
- ۳۔ قراءت محمدیہ
- ۴۔ فہرست جزائے کتاب اللہ

- ۵۔ رسالہ آیات
۶۔ فہرست سوالہائے کتاب اللہ
حدیث
۷۔ احادیث در باب ماکول و مشروب
۸۔ رسالہ خوراک
قانون محمدی
۹۔ نغمہ الشیوخ
۱۰۔ فقہ محمدی
۱۱۔ فتاویٰ محمدی
۱۲۔ رسالہ در نکاح
۱۳۔ طاعات سنہ
۱۴۔ مویذ المجاہدین
۱۵۔ نجاس ورفضیت جہاد
۱۶۔ رسالہ در فضیلت علم
۱۷۔ رسالہ در فضیلت نماز
۱۸۔ فتح المجاہدین
۱۹۔ زاد المجاہدین
۲۰۔ خلاصہ سلطانی
۲۱۔ ادکام النساء
تصوف
۲۲۔ عروس افغان
۲۳۔ شہر النوادر
۲۴۔ صحیفۃ الاعراس
۲۵۔ رسالہ کچہری
۲۶۔ وقائع منازل روم
۲۷۔ روزنامچہ دکلایہ حیدرآباد
۲۸۔ نسب نامہ واجہائے میسور
۲۹۔ نشان حیدری
ادویات
۳۰۔ بحر المنافع
۳۱۔ رسالہ ماکول و مشرب
۳۲۔ کتاب آموضتہ
۳۳۔ رسالہ در خط طرز محمدی
۳۴۔ زبرجد
۳۵۔ ضابطہ سواری
حکم نامہ حاجات
۳۶۔ حکم نامہ
۳۷۔ حکم نامہ
۳۸۔ حکم نامہ
۳۹۔ حکم نامہ
۴۰۔ حکم نامہ
۴۱۔ حکم نامہ
۴۲۔ حکم نامہ جاسوسان
۴۳۔ حکم نامہ
۴۴۔ حکم نامہ
۴۵۔ حکم نامہ

- ۴۶ - پند نامه حیدری
 ۴۷ - حکم نامه
 ۴۸ - حکم نامه
 ۴۹ - حکم نامه
 ۵۰ - حکم نامه
 ۵۱ - حکم نامه
 ۵۲ - حکم نامه
 ۵۳ - حکم نامه
 ۵۴ - رساله در آداب تفنگ
 ۵۵ - فضیلت شوالیه سلطانی
 ۵۶ - حکم نامه متفرقه
 ۵۷ - رساله پدکشا
 ۵۸ - مجموعه
 ۵۹ - مجموعه
- ۶۰ - مجموعه
 ۶۱ - مجموعه
 ۶۲ - مفرح القلوب
 ۶۳ - بیاضی
 ۶۴ - بهار و روش منظم
 ۶۵ - فعل و کبر
 ۶۶ - رساله تصوف
 ۶۷ - تحفه محمدی
 ۶۸ - رساله حرب
 ۶۹ - جلوه نامه
 ۷۰ - رساله عطایات
 ۷۱ - احوال باغ ارم
 ۷۲ - طپو نامه
 ۷۳ - تزک طپو
 ۷۴ - خواب نامه

تبصرے

کتاب : بیادِ صحبتِ نازک خیالاں

مصنف : ڈاکٹر آفتاب احمد

زاق صاحب کہا کرتے تھے کہ بھنی ہوئی شخصیت رکھنے والوں کو خود نوشت اور مسمولی ظن رکھنے والوں کو کبھی خاکہ نہیں لکھنا چاہیے۔ آدمی کی اپنی حیثیت اور طبیعت کا پتہ سب سے زیادہ اُس وقت چلتا ہے جب وہ دوسروں کی باتیں کر رہا ہو۔ شخصیت محدود ہے تو تجربے محدود رہیں گے اور ظن معمولی ہے تو دوسروں کی طرف رویہ ہمیشہ محدود رہے گا۔ یہ جو ان دنوں آپ بیتیوں 'سفر ناموں' خاکوں کی بارگاہِ آئی ہوئی ہے اس کا سبب یہی ہے کہ لکھنے والا کچھ شیخی بگھا لیتا ہے کچھ دل کا بخار نکال لیتا ہے۔

ڈاکٹر آفتاب احمد کی کتاب بیادِ صحبتِ نازک خیالاں جس کی فضا میں تانہ ہوا کے ایک جھونکے کی طرح سامنے آئی۔ آفتاب صاحب غائب اور راشد پر اپنی کتابوں اور کچھ تنقیدی مضامین کے واسطے سے شہرت رکھتے تھے۔ پچھلے چند برسوں میں ان کے لکھے ہوئے خاکوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہوا تو بحیثیت مصنف ان کے ہنر کا ایک اور میدان سامنے آیا۔ آفتاب صاحب نے اپنی سرکاری ملازمتوں کے ساتھ اپنے ادبی ذوق اور ذہن کی سرگرمی کے اظہار پر کبھی روک نہیں لگائی۔ اپنے زمانے کے بعض بہترین لکھنے والوں سے ان کا دوستی اور بے تکلفی کا تعلق رہا۔ انگریزی زبان و ادب کے کچھ مشاہیر سے بھی انھیں ملے اور بات چیت کرنے کا موقع ملا۔ پچھلے پچاس ساٹھ برسوں کے دوران ہماری ادبی روایات میں جو

اہم موزائے، جن نئے میلانات سے ہمارا تعارف ہوا اور جن اصحاب نے ہماری روایت کی تعمیر میں نمایاں حصہ لیا، آفتاب صاحب ان سب کے صرف تماشائی نہیں رہے۔ انھیں ان کی سرگرمیوں میں شریک ہونے، نئے خیالات کو گھٹنے بجھانے اور رواج دینے کی طلب بھی رہی۔

ابھی حال میں آفتاب صاحب کی ایک کتاب تین صدی کی تین آوازیں جو بابائے اردو یادگاری پیکر پر مشتمل ہے، اپنی بصیرت اور نکتہ رسی کے لحاظ سے خاصی معروف ہوئی تھی۔ اب ان کے شخصی خاکوں کا مجموعہ بیاد صحبت نازک خیالات شائع ہوا ہے جس میں سترہ مضامین شامل ہیں۔ پہلا مضمون فورسٹر، لیوس اور ایلٹ سے ملاقاتوں پر ہے، آخر کے دو مضامین "نیاز مند" لاہور اور ان کا حلقہ اثر اور "حلقہ ارباب ذوق" کے عنوان سے ایک پورے دور اور ایک غیر معمولی ادبی معاشرے کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ بیچ کے چودہ مضامین افراد کے بارے میں ہیں اور شخصی خاکوں کے ذیل میں آتے ہیں۔ یہ ساری شخصیتیں جانی پہچانی اپنے اپنے طور پر منفرد اور ممتاز ہیں، توجہ اور متاثر کرنے کی طاقت سے مالا مال شخصیتیں ہیں، عظیمہ عبدالحکیم، پطرس بخاری، تاثیر، فراق، خواجہ منظور حسین، مجید ملک، صوفی تبسم، غلام عباس، راشد، فیض، محمد حسن عسکری، بردیسر حمید احمد خاں، بردیسر سراج الدین، ڈاکٹر نذیر احمد، علم و ادب، آرٹس، سائنس کی دنیا میں کسی دیکھی طرح کی طرح پر جانے جاتے ہیں اور ہم ان کے بارے میں کچھ اور جاننے سے دل چسپی رکھتے ہیں۔ آفتاب صاحب نے ان اصحاب کے ذکر سے ایک پورے عہد کو، خود اپنے آپ کو، اقدار اور انسانی اوصاف کی ان روایات کو پھر سے دریافت کیا ہے جن کی روشنی مدغم ہوتی جا رہی ہے۔ کتاب کے تعارف میں آفتاب صاحب نے ایک وضاحت پہلے ہی کر دی ہے۔ یہ کہ :

”جن شخصیتوں کے بارے میں یہ مضمون لکھے گئے ہیں، ان سب سے مجھے ایک خاص تعلق خاطر رہا ہے۔ میں ان سے متاثر بھی ہوا ہوں اور ان سے عقیدت بھی رکھتا ہوں۔ میرا ان کو تفصیل اور صراحت سے یاد کرنا ہی اس کا بہت ثبوت ہے۔ مگر آپ ملاحظہ فرمائیں گے کہ میں نے انھیں اسی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جیسا میں نے انہیں دیکھا اور پایا۔ وہ میرے

لیے کوئی ہیروز نہیں تھے۔ کسی بھی شخص کو اپنا ہیرو سمجھنا یا بنانا میرے مزاج میں شامل ہی نہیں۔ میرے لیے آدمی کی شخصیت کی کشش اسی میں مضمر ہے کہ اسے آدمی سمجھتے ہوئے اس کے عیب و نہر اور اس کے روپ بہ روپ سمیت اسے پہچانا جائے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ذاتی تاثرات کے اس بیان میں کہیں کہیں کچھ سخن گسترانہ باتیں بھی آگئی ہیں۔ مگر یہ مقصود ان سے قطع عقیدت نہیں تھی۔ بلکہ یوں کہیے کہ ان سے عقیدت میں کسی قسم کی کمی کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ بعض اجاب کو یہ شکایت رہی ہے کہ ان ن گسترانہ باتوں کا رنگ بہت ہلکا ہے، اس کو ذرا گہرا ہونا چاہیے تھا۔

یلن یہ پھر اپنے اپنے مزاج کی بات ہے۔

اقتباس ذرا طویل ہو گیا۔ مگر اس کی ضرورت یوں پیش آئی کہ آفتاب صاحب نے بہت خاموش، متین انداز میں اور بڑے رکھ رکھاؤ کے ساتھ کتاب کے مجموعی مزاج سے یہاں پردہ اٹھایا ہے۔ شروع سے اخیر تک، دوسروں کے تذکرے میں آفتاب صاحب کی اپنی طبیعت کا رنگ اپنے آپ کھڑا گیا ہے اور اس کی سب سے بڑی خوبی اس کے ظن کی وسعت، اس کی شائستہ فکری اور دلنوازی ہے۔ کہیں کسی طرح کا تعصب نہیں، کوئی غم و غصہ نہیں، لگہ شکوہ اور تضیک و تسخر نہیں، یکم انفسی اور روا داری کی ایک فضا ہے جو پوری کتاب پر بھائی ہوئی ہے۔ کوئی سخن گسترانہ بات بھی گئی ہے تو اشاروں میں اور ذمے داری کے احساس کے ساتھ۔ یہ ظاہر ایک دوسرے سے متضاد یہاں تک کہ ایک دوسرے کی مخالف شخصیتوں کا احاطہ ایک سی نرمی کے ساتھ کیا گیا ہے۔ کتاب کے ابتدائی صفحات میں ہمارے زمانے کے سب سے بڑے نثر نگار مشتاق احمد یوسفی کا ایک نوٹ شامل ہے۔ یوسفی صاحب نے کچھ باتیں ایسی بھی کہی ہیں جنہیں یہاں دہرانے کا جی چاہتا ہے۔ فرماتے ہیں:

”آفتاب احمد نے خاکہ نگاری کا ایک توانا، موازی اور قابل رشک معیار قائم کیا ہے جس میں ان کے اپنے رچے بسے ادبی ذوق، وسیع المشربی اور ذہنی دیانت کی جھلکیاں قدم قدم پر نظر آتی ہیں۔ حاشیہ آرائی، رنگ آمیزی، بیوز نگاری، غلو اور خالی جگہوں کو قیاس اور تخمین و ظن سے پر کرنے سے وہ

طبعاً اور اصولاً احتراز کرتے ہیں۔

”یہ نہیں کہ آفتاب صاحب اپنے مقتدر ممدوحین کی جھوٹی بڑی کمزوریوں سے بے خبر ہیں۔ وہ اُن کی طرف خفیہ سا محرم اشارہ کر کے مسکراتے ہوئے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ رازدرون خانہ اور خرافات بیرون سے خانہ سے وہ واقع ہی نہیں، اس کے امین بھی ہیں۔“

”فیض صاحب اور محمد حسن عسکری مرحوم کے خاکے اس عجوبے کی جان ہیں اور مصنف کے طرز نگارش کی بہترین شناخت ہیں۔“

فیض صاحب کے خاکے میں لکھتے ہیں: ”میں نے ان کی زندگی میں بھی ان کے اعتماد کو کبھی ٹھیس نہیں پہنچائی اور اب تو خیر اس کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔“

عسکری صاحب کی زندگی جس طور بردقتاً منقلب ہوئی اُسے وہ ایک کاٹ دار جیلے میں سمیٹ لیتے ہیں۔ ”عسکری نے جو سلوک شاہد احمد اور سلیم احمد کے ساتھ کیا، دسی دوسرے عسکری نے پہلے عسکری کے ساتھ کیا۔“ مطلب یہ کہ اپنے ہمدم و ہمزاد کو اپنی زندگی سے یکسر خارج کر دیا۔

اس کتاب کے بارے میں ایک رائے متفق خواجہ کی بھی دیکھتے چلیے۔ کہتے ہیں:

”اس کتاب میں زیادہ تر خاکے ان ادیبوں کے ہیں جو جدید اردو ادب کی شناخت ہیں یا یوں کہیے کہ وہ عہد آفرین شخصیات ہیں جنہوں نے اقبال کے عہد کے دور میں اردو ادب کو باثروت بنایا۔ آفتاب صاحب نے ان سب کے بارے میں نادر معلومات فراہم کی ہیں، ان کے باہمی خوشگوار تعلقات اور مصاصر از چنگول کا ذکر کیا ہے اور ان کے عہد کی ادبی سرگرمیوں کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک پورے عہد کا ادبی منظر نامہ بن گئی ہے۔“

”یہ خاکے بڑی محبت سے لکھے گئے ہیں مگر اس عقیدت کو راہ نہیں دی گئی جو لکھنے والے کے لیے حقائق کے بیان میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ یہ کون نہیں

جاتا کہ عقیدت کی بنا پر کسی مزار کا کتبہ تو لکھا جاسکتا ہے کسی جیتی جاگتی شخصیت کا سراپا تحریر نہیں کیا جاسکتا۔

جی تو چاہتا ہے کہ کتاب کے خاکوں میں سے کچھ مثالیں بھی آپ کے سامنے لائی جاتیں لیکن وقت کی تنگی اور موضوع کا پھیلاؤ اس کی اجازت نہیں دیتا۔ اس کتاب کے مضامین میں Readability کی ایک توانا لہر پہلے صفحے سے آخری تک جاری ہے۔ مرکز سے کھسکے ہوئے بوہیمین، اٹلی سیدھی عادتیں رکھنے والے ادیبوں کے خاکے لکھنا آسان ہے۔ مگر نارمل زندگی گزارنے والے، ٹھہرے اور بٹھلے ہوئے انفرادیت کا قصہ اس طرح سننا کہ سننے والے کی دلچسپی بنی رہے، آسان نہیں ہوتا۔ آفتاب صاحب نے کہیں بھی کسی طرح کے جذباتی مبالغے کو راہ نہیں دی ہے، حاشیے نہیں چڑھائے ہیں، ایسے رازوں کو راز ہی رہنے دیا ہے جن کی ٹوہ میں اکثر لوگ لگے رہتے ہیں۔ تاہم، مضامین کی دلچسپی میں کہیں فرق نہیں آیا ہے۔ ایک آخری بات جو میں اپنی گفتگو ختم کرنے سے پہلے عرض کرنا چاہتا ہوں، یہ ہے کہ ادب اور ادیبوں سے ہماری محبت اور ان سے رابطہ قائم رکھنے کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ہمیں عام انسان سے زیادہ اداکار اور جادوگر قسم کی چیز دکھائی دیں۔ کیسے کیسے بے مثال لکھنے والے پڑھنے والے، غفلتوں کا جادو جگانے والے بغیر کسی شور شرابے کے زمانے کے اسٹیج سے رخصت ہو گئے اور اب یہ حال ہے کہ اجس کی تیلیوں جیسے قد و قامت کے ادیب بھی اپنے آپ کو باون گز گردانتے ہیں۔ آفتاب صاحب کی یہ کتاب مثنوی اور کبھرتی ہوئی ادبی روایتوں اور قدروں کے اس دور میں ہمیں بہت سے بھولے ہوئے سبق یاد دلاتی ہے، وہ بھی اس طرح کہ خاکوں کی کتاب اپنے عام انسانی اوصاف اور عناصر کو بچانے رکھے اور کتاب المناقب نہ بننے پائے۔

شمیم شعفی

کتاب: شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ

مصنف: فرید الوحیدی

صفحات: ۸۵۶ قیمت: ۲۵۰ روپے

کسی کے سوانح قلم بند کرنا، اس طرح کہ پڑھنے والے کے لیے بھی یہ روداد دلچسپ

ہو، بہت آسان نہیں ہے۔ زیادہ تر ہوتا یہی ہے کہ سوانح نگار یا تو تاریخ کا ہو کر رہ جاتا ہے، یا پھر افسانے میں بہہ نکلتا ہے۔ خود نوشت سوانح عربوں پر تو خیر برزڈ شائے بغیر کسی استثناء کے، یکسر جھوٹ ہونے کی تہمت قائم کر دی تھی۔ مگر اپنے کسی ہیرو کی زندگی کے حالات اور کوائف کی ترتیب میں بھی اکثر کھٹنے والا، اگر احتیاط سے کام نہ لے تو کسی نہ کسی منزل میں بھٹک ہی جاتا ہے۔ پچھلے چند برسوں میں سب سے زیادہ مقبولیت شہاب نامہ کو ملی۔ لیکن اس مقبولیت کا حقیقی سبب کیا تھا؟ اسے سمجھنے کے لیے کتاب کی بابت یہ عام رائے جو بہت مقبول بھی ہوئی، غور طلب ہے کہ قدرت اللہ شہاب نے افسانے کے نام پر تو انسانی قبروں کی حقیقتیں بیان کیں، مگر حقیقت کے نام پر ایک لمبا چوڑا افسانہ لکھ ڈالا۔

مولانا فرید الوحیدی کی کتاب شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنیؒ بھی ایک افسانے کی شان رکھتی ہے۔ ہر واقعہ توجہ طلب، ہر واردات دلچسپ، بیان میں شروع سے اخیر تک ایک حیران کن عویت، ربط اور تسلسل، اور زبان بھی سادہ، بے تکلف اور ایک حد تک جذبہ انگریز لیکن غیر معمولی بات یہ ہے کہ فرید الوحیدی صاحب نے واقعات کی صحت اور تاریخ کی معروضیت کا تاثر کہیں بھی ہلکا نہیں ہونے دیا ہے۔ مولانا کے خاندانی پس منظر، پھر ولادت سے وفات تک کی روداد انھوں نے دست و پیر شہادتوں کے ساتھ پیش کی ہے۔ اچھے تحقیق مفت لوں میں جس طرح کی چھان بین روا رکھی جاتی ہے، فرید الوحیدی صاحب نے اپنی اس کتاب میں بھی اسی سے کام لیا ہے، غیر معمولی سوجھ بوجھ اور احساس ذمہ داری کے ساتھ۔ مولانا مدنی کے ذاتی سوانح میں جا بجا ایسے واقعی اور حسی جذبات و واردات شامل ہیں جو ان کی شخصیت کو عام انسانوں سے الگ کرتے ہیں، ان کی کریم انفسی، سخاوت، کتبہ پروری، مذہبی جوش اور وفور، طہارت اور تقویٰ کی مثالیں بہت کم دیکھی گئی ہیں۔ لیکن سب سے بڑی بات یہ ہے کہ طبیعت کے استغناء، توکل اور درویشی کے باوجود مولانا مدنی نے اپنی اجتماعی زندگی اور زمانے سے سروکار ہمیشہ برقرار رکھا۔ اپنے عہد کی تمدنی، فکری اور سیاسی زندگی میں بھی اُن کا رول اہم اور موثر رہا ہے۔ مولانا مدنی کے زمانے کی سیاست اور معاشرتی حالات، دونوں خاصے پیچیدہ اور صبر آزما تھے۔ بعض اصحاب نے ان حالات میں، اپنی فکری دیانت اور ذہانت آئینز

بصیرت کے باوجود تعصب اور تنگ نظری کی عافیت گاہیں تلاش کر لی تھیں، مولانا مدنی نے اپنے اٹنی روایت اور اپنی انفرادی تربیت کے بنیادی عناصر کی حفاظت بھی کی اور اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنی قوم اور ملک کے بنیادی مطالبات اور اُن کے مستقبل کو بھی ملحوظ رکھا جس طرح کی نفسیاتی فضا اور ذہنی کش مکش کے تجربے سے اُس عہد کے برصغیر کا اجتماعی معاشرہ، بالخصوص مسلمان دوچار تھے، اس میں اپنے حواس کو بجا رکھنا آسان نہیں تھا۔ کئی بڑی شخصیتیں جذباتیت کی رو میں بہہ گئیں۔ ایسے شدید آشوب میں گھرے ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے داخلی نظم کو برقرار رکھنے، اپنے ہیجانات کی تہذیب کرنے میں جو بڑی شخصیتیں کامیاب ہوئیں ان میں مولانا مدنی بھی شامل تھے۔

فرید الوحیدی صاحب نے نہایت صاف اور سبکل انداز میں 'جند یہ آمیز ہونے کے باوجود بہت پرکشش اور شگفتاں اسلوب میں' ہمیں اس کتاب کے واسطے سے ایک جیتی جاگتی کہانی سنائی ہے۔ اسی لیے یوری کتاب میں ایک درد انگیز افسانے کی شان پائی جاتی ہے۔ یہ کتاب ایک وسیع تحقیقی اور علمی کارنامہ بھی ہے، اپنے حجم کے لحاظ سے بھی خاصا جوسل طلب۔ ماخذ اور مصادر کی تفصیل کے علاوہ کتاب کے اخیر میں ایک جامع اشاریہ بھی شامل ہے۔ اپنے موضوع پر یہ ایک بے مثال کتاب ہے اور اردو کی علمی روایت میں ایک قیمتی اضافہ۔ فرید الوحیدی صاحب کتاب کی دوسری جلد مرتب کرنے کی نیت رکھتے ہیں، ہماری دعا ہے کہ اس ارادے کی تکمیل میں وہ کامیاب ہوں۔

شمیم حفی

کتاب : جدید اردو اور عربی شاعری کا تقابلی مطالعہ
(۱۹۹۰ء سے تاحال)

مصنف : ڈاکٹر اسد یوسف عام
تقسیم کار : انجینئر قتی اردو، ہند، 'اردو گھڑ'، ۲۱۲، 'اورینٹل نیوٹن' دہلی قیمت ۲۵۰ روپے
"جدید اردو اور جدید عربی شاعری کا تقابلی مطالعہ" ۱۹۹۰ء سے تاحال "عنوان ہے اس قیمتی مقالے کا جس کے مصنف جامعہ ازہر مصر میں اردو کے استاد اسد یوسف

عام ہیں۔ تقابلی مطالعہ خاصاً مشکل کام ہے، خاص طور پر دوزبانوں کے ادب کا اس کے لیے سوچہ بوجھ اور مطالعے کے علاوہ ایک ساتھ دوزبانوں اور دوا دینی روایتوں پر گرفت بھی ناگزیر ہوتی ہے۔ پھر غیر جانب داری کو بھی ملحوظ خاطر رکھنا پڑتا ہے۔ ہمارے یہاں نوانے کا سبب مصروف نمونہ شبلی کا موازنہ انیس و دیر ہے جس میں انھوں نے انیس اور دیر کا تقابل کیا ہے۔ مگر یہ موازنہ ایک ہی صنف اور ایک ہی زبان کے شاعروں کا ہے۔ دو مختلف زبانوں کی شاعری کے تقابلی مطالعے کی نوعیت مختلف ہے۔ ڈاکٹر یوسف عامر نے یہ کام بڑی کامیابی کے ساتھ انجام دیا ہے۔ یہ مطالعہ تنقیدی نوعیت کا حامل ہے اور اردو عربی شاعری کے پچھلے بنیائیں برس کے جائزے پر مبنی ہے۔

اس کتاب میں اردو اور عربی شاعری کے جدید میلانات کا جائزہ، تہذیبی، سیاسی اور معاشرتی پس منظر میں لیا گیا ہے۔ شاعری میں جو رجحانات اور میلانات در آتے ہیں وہ بڑی حد تک اپنے عہد کے سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی مسائل کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔ مصنف نے کچھ خاص تصورات جیسے تنہائی، صافیت، ایٹمی جنگ کا خون، ماضی کی طرف مراجعت، موجودہ معاشرتی زندگی کی تیز رفتاری، فضائی آلودگی کے اسباب کا بھی جدید میلانات کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اس سے ہمیں مصنف کے ہمہ گیر تناظر اور عصری حیثیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جدید اردو شاعری کے مجموعی مزاج پر بھی بڑی ہی تحقیق و جستجو کے بعد لکھا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ترقی پسند تحریک، غزل اور نظم پر ترقی پسند تحریک کے اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ اس ضمن میں موضوعات، ہیئت، اسلوب اور زبان میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں انھیں مختلف دلیلوں اور مثالوں کے ساتھ واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مختلف شعرا جیسے جذبی، فیض، ہر دار جعفری، سلام پھلی شہری اور جاں نثار اختر کی نظموں کے اقتباسات کو پیش کیا گیا ہے جس سے ترقی پسند تحریک کے اثرات کا خاصا علم ہو جاتا ہے۔ ایک مقالے کی سب سے سی خوبی یہ ہوتی ہے کہ وہ اصل موضوع سے نہ ہٹے۔ یہ وصف اس مقالے میں نمایاں نظر آتا ہے۔ بیان غیر مبہم اور تجرباتی ہے۔ کہیں بھی سلسلہ نہیں ٹوٹتا۔ ترقی پسند تحریک کے اثرات کے جائزے کے بعد حاتم، ارباب ذوق سے متعلق بھی انھوں نے موضوعات، اسلوب، ہیئت اور

زبان و بیان کا عمومی جائزہ لیا ہے۔ اس ضمن میں میراجی اور ن۔م۔ راشد کی نظموں کے اقتباسات پیش کیے گئے ہیں۔ جدیدیت کے رجحان کے تحت جدید شعراء نے اسلوب، ہیئت اور زبان و بیان میں جو اضافے کیے ان پر تفصیل سے نظر ڈالی گئی ہے۔ پابند، معرا، آزاد، نثری نظم میں جن شعراء نے طبع آزمائی کی ان نظموں کے اقتباسات دیے گئے ہیں اور ان کی بنیاد پر مقدمہ قائم کیا گیا ہے۔ اسی پنج پر جدید عربی شاعری کے مجموعی مزاج کا جائزہ بھی لگایا گیا ہے اس میں بھی موضوع، ہیئت، اسلوب اور زبان کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ مصنف نے جدید عربی شعراء کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے جیسے شعراء حنفی، اعدال، پسند شعراء، غلو پسند شعراء وغیرہ۔ اسی کے ساتھ جدید عربی شاعری کے آغاز کو انیسویں صدی میں مصر، شام اور لبنان پر ۱۷۹۸ء کے حملے کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ عربی شعراء میں شرقی کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا گیا ہے۔ مغربی شاعری میں رونما ہونے والی تحریکوں، روایت، واقعیت، سرریزم، وزنیت، اشتراکیت، وجودیت، وادازم اور مستقبلیت کو جدید عربی شاعری پر اثر انداز بتایا گیا ہے۔ مصنف نے نظموں کے موضوعات کو چار بنیادی شکلوں میں تقسیم کیا ہے۔ خود شہر کی تصویر، شہر میں رہنے کا تجربہ، شہر سے مانوسیت اور سیاست، یہ موضوعات جدید عربی شاعری میں جاری و ساری نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں اقتباسات پیش کیے گئے ہیں۔ جدید عربی شاعری کے رجحان جیسے عربی قومیت، غم و حزن وغیرہ کو مثالوں کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ انفرادی شاعری کا اثر بھی عربی شاعری پر نمایاں ہے۔ اس کو بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ہیئت کے لحاظ سے پابند نظموں کے علاوہ معرا، نظم، آزاد، نظم، نثری نظم وغیرہ سے متعلق مسئلوں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ شاعری اور فلسفے کے تعلق سے بھی مصنف نے اس کتاب میں بڑی دلیلوں کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وجودیت، اشتراکیت، جدیدیت، جدیدیت کی روایت، جدیدیت کا کٹنا، دیسیکل تمدن یا سائنسی کلچر سے رشتہ، آواں گاردا ادب، وادازم، سرریزم اور مستقبلیت وغیرہ کے مضمرات سے آگاہی کرائی ہے۔

یہ تقابلی مطالعہ اس اعتبار سے بھی اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ جدید اردو اور عربی شاعری میں مماثلت ہے۔ اور اختلافات بھی ہیں۔ وہ مقامی حالات

کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں زبانوں نے مغرب سے استفادہ لیا ہے۔ مصنف کی اردو اور عربی کی روایت اور تاریخ پر گرفت زبردست ہے۔ اردو اور عربی شعرا سے متعلق جو جائزہ لیا گیا ہے وہ بڑی سخت اور جانفشانی کا پتہ دیتا ہے۔ اردو میں ۱۹۶۰ء کے بعد انٹر الایمان، منیر نیازی، مجید امجد، عمیق حنفی اور بلراج کول کی شاعری کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ اسی طرح جدید تر شعراء، شہزاد، ساقی فاروقی، کمار پاشی، کشور، زاہد اور نجمیہ ریاض وغیرہ کی شاعری کا مجموعی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ عربی شعرا میں محمود حسن اسماعیل، نازک الملک، بدر کر السیاب اور ان کے اثرات ۱۹۶۰ء کے بعد کی عربی شاعری پر دکھائے گئے ہیں، صلاح عبدالصبور، احمد عبدالمطی حجازی، نزار قبانی، امل وقل، المیدانی کی شاعری کا تفصیلی جائزہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ اسی طرح عبدالحمید الدیب، یوسف ع. الدین، صلاح جاہن، ان شعراء کا مجموعی خاکہ پیش کیا گیا ہے جو کہ معلوماتی نوعیت کا ہے۔

۱۹۶۰ء کے بعد جدید اردو شاعری اور جدید عربی شاعری کے تقابلی مطالعے کی بنیاد مصنف نے مائتوں جیسے ہیئت، اسلوب، موضوعات، حیثیت، زبان، علامت اور استعاروں کو بنایا ہے۔ اختلافات ہیئت، اسلوب، موضوعات، حیثیت، زبان، علامت اور استعاروں کو مد نظر رکھ کر بیان کیے گئے ہیں۔ یہاں مصنف کے تنقیدی شعور کا اظہار بہت خوبی سے ہوا ہے۔ میان میں کہیں بھی بے ربطی کا عنصر نہیں ہے۔ بلکہ تسلسل، روانی اور دلچسپی برقرار رہتی ہے۔ حالانکہ مصنف کی مادری زبان عربی ہے لیکن اردو پر بھی ان کی گرفت مضبوط ہے۔ عربوں میں تکرار کا میلان فطری ہوتا ہے چنانچہ اس کتاب میں کہیں کہیں تکرار بھی ہے۔

مجموعی طور پر یہ کتاب اردو اور عربی دونوں ہی زبانوں کے لیے ایک بیش قیمت عظیمہ ہے۔ مصنف نے اپنی خود فکر کے نتیجے کو سادہ اور سلیس زبان میں قلمبند کیا ہے۔ اس سے مصنف کی ذہانت، معلومات کی وسعت اور بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ اردو زبان میں یہ مقالہ انفرادی حیثیت کا حامل ہے۔ ابھی اردو زبان میں کسی دوسری زبان کی شاعری یا نثر کا تقابلی مطالعہ اس سطح پر نہیں کیا گیا۔ ایک اور خوبی اس کتاب کی یہ ہے کہ جہاں کہیں عربی سے کسی نظم کو پیش کیا گیا ہے تو اس کا ترجمہ اردو میں بھی کر دیا گیا ہے تاکہ اردو پڑھنے والے اسے آسانی سے سمجھ

لکھیں۔ اس لیے مصنف کا یہ کام ہر لحاظ سے لائق تحسین ہے۔ ہمیں امید ہے دونوں زبانوں کا یہ
قابل مطالعہ اردو اور عربی دونوں ہی زبانوں میں پسندیدہ نظروں سے دیکھا جائے گا۔
تجمل حسین خاں

کتاب : کلدیپ اختر شخصیت اور فن

مرتب : احباب اردو مجلس، نئی دہلی صفحات : ۱۹۸

شعر : احباب اردو مجلس، نئی دہلی، سی ۲ ۱۶۲/۱- جنک پوری، نئی دہلی

کلدیپ اختر اردو زبان و ادب کے عاشقوں میں تھے۔ بڑی رنگارنگ شخصیت کے
لک اور مجموعہ اوصاف تھے۔ انھوں نے کئی صنفوں میں طبع آزمائی کی۔ مگر بالعموم اپنی ادبی صلاحیتوں
کو بھجپائے رکھا۔ نہ کوئی مجموعہ شائع کروایا اور نہ ہی اپنے ڈراموں اور انشائیوں کو اشاعت کے
لیے دیا۔ انھوں نے اپنے آپ کو ریڈیو اور ٹی وی کے لیے وقت کر دیا تھا۔ ڈراموں میں انھوں نے
بطور آرٹسٹ اداکاری بھی کی اور فلموں میں بھی کام کیا۔ اس کے علاوہ آل انڈیا ریڈیو میں بحیثیت
ریڈیو سر کے بھی اپنے فرائض منصبی کو بخوبی نبھایا۔

یہ کتاب احباب اردو مجلس، نئی دہلی نے مرتب کی ہے۔ اس میں کلدیپ اختر کی غزلیں،
راے، انشائیے بھی شامل ہیں۔ کتاب کے آخری حصے میں ان کی شخصیت پر کچھ مضامین یکجا
کئے گئے ہیں۔

کلدیپ اختر کے موضوعات میں عشق، وطن دوستی اور انسانیت نوازی نمایاں ہیں
زندگی کے عام مسائل کو بھی انھوں نے اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔ کلدیپ اختر کو مزدور اور
ناتکس طبقے سے بہت لگاؤ تھا۔ وہ اشتراکیت کے حامی نظر آتے ہیں اور بے اختیار کہہ
ٹھٹھتے ہیں :

ذرا آہستہ لہراؤ تم اپنے سرخ پرچم کو

مرے سراپہ داروں کو بڑی تکلیف ہوتی ہے

دیرانے پہ کیا گزری۔ یہ کتاب کا آخری حصہ ہے۔ اس میں کلدیپ اختر کی شخصیت

اور زندگی پر چار مضامین لکھے گئے ہیں جو دیوندر سنگھ، معین اعجاز اور رکشت پوری نے لکھے ہیں۔ دیوندر سنگھ اور معین اعجاز کے مضامین اردو میں ہیں۔ رکشت پوری کا مضمون انگریزی میں ہے۔ اگر رکشت پوری کے مضمون کا اردو میں ترجمہ کر کے شائع کرایا جاتا تو زیادہ اچھا تھا۔ کتاب ۱۹۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ سرورق عمدہ ہے مگر کچھ خامیاں بھی ہیں۔ مرتب نے کتاب کے آغاز میں ایک نوٹ دیا ہے جس میں یہ لکھا گیا ہے کہ کلوب اختر کی غزلوں میں نادانستہ طور پر دوسروں کی دو غزلیں بھی شامل ہو گئی ہیں اور اس کی مغذرت بھی چاہی ہے۔ لیکن ترتیب میں کہیں بھی یہ نشان دہی نہیں کی گئی ہے۔

یہ ایک توجہ طلب کتاب ہے علمی و ادبی حلقوں میں پسند بھی کی جائے گی۔

تجمل حسین خاں

کتاب : تحدیثِ نعمت (کتاب زندگی کے کچھ صفحات)

مصنف : مولانا منظور احمد نعمانی

مرتب : عتیق الرحمن سنجمیل نعمانی

ناشر : الفرقان بک ڈپو ۱۱۴/۳۱ نظیر آباد لکھنؤ

صفحات : ۳۵۱ قیمت : ۷۵ روپے

مولانا منظور احمد نعمانی دنیائے اسلام کی ان مصروف شخصیتوں میں سے تھے جنہوں نے نے اسلامی موضوعات پر بہت سی کتابیں تصنیف کیں۔ ان کی تحریریں ہمارے مذہبی ادب کا ایک بیش قیمت سرمایہ ہیں جن کی اہمیت و افادیت کسی زمانے میں کم نہ ہوگی۔

تحدیثِ نعمت مولانا منظور احمد نعمانی کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو انہوں نے الفرقان میں لکھے تھے۔ ان مضامین کو عتیق الرحمن سنجمیل نے مرتب کیا ہے۔ اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کو پڑھنے کے بعد تاری کو مولانا منظور احمد نعمانی کی شخصیت کے ساتھ ساتھ الفرقان کے تاریخی نقوش سے متعلق بھی بہت سی معلومات فراہم ہوتی ہیں۔ مولانا کا تعلق الفرقان سے کم و بیش بائیس برس تک رہا۔ اس کتاب کو الفرقان کا رہنما اشاریہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ یہ مضامین شخصیات کے تذکروں پر مشتمل ہیں۔

”دکنی اردو میں تہذیبی یکجہتی“ ڈاکٹر سیدہ جعفر کا مقالہ ہے۔ اس میں انھوں نے دکنی اردو میں تہذیبی یکجہتی کے عناصر کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ان کا یہ مضمون اپنے موضوع کا بھرپور احاطہ کرتا ہے۔

”جدوجہد آزادی اور خواتین“ کے مصنف خان عبدالودود ہیں۔ اس مقالے میں جدوجہد آزادی میں خواتین کے کارہائے نمایاں کا اجمالی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

”عروض و معروض“ ڈاکٹر کمال احمد صدیقی کا مقالہ ہے۔ اس میں انھوں نے عروض و معروض کے موضوع پر علمی انداز سے روشنی ڈالی ہے۔ مثالوں سے اپنے مقدمات کی وضاحت بھی کرتے گئے ہیں۔

”حیات امیر مینائی“ کچھ نئے آئندہ یہ ڈاکٹر شعائر اللہ خاں وجہی کا مقالہ ہے۔ اس میں انھوں نے امیر مینائی کی زندگی کے کچھ نئے آئندہ کی نشاندہی کی ہے۔ یہ مقالہ بھی ملی نوعیت کا ہے۔

”جادو ملا“ رفعت سروس کا مضمون ہے جس میں رفعت صاحب نے ملا کے کارناموں کا بھرپور جائزہ دیا ہے۔

”جوش و فراق کی رباعیات کا تجزیاتی مطالعہ“ ڈاکٹر محمد یعقوب عامر کا مقالہ ہے۔ اس میں انھوں نے جوش و فراق کی رباعیات کا تجزیہ کیا ہے۔ یہ تقابلی مطالعے کی ایک لمبے نال ہے۔

”موازنہ سرور سلطانی اور شاہنامہ اردو“ بشیر احمد صاحب کا مضمون ہے۔ انھوں نے سرور سلطانی اور شاہنامہ اردو کا فنی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے موازنہ کیا ہے۔

ششماہی فکر و تحقیق، اردو داں طبقے کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے زیر اعلیٰ ڈاکٹر حمید اللہ بھٹ صاحب ہیں۔ جو کہ اردو زبان کے شہیدانی اور اس کے فروغ کے لیے سرگرم ہیں۔ امید ہے کہ ان کی سربراہی میں یہ رسالہ ترقی کرے گا۔ رسالے کا ٹاپ پرکشش ہے۔ سرورق سادہ ہے۔

تجمل حسین خاں

اسے شمارے میں

محمد حسن عسکری ایڈورڈ سعید سالو زنگی
 یو آر انٹ مورٹی عین حنفی (مجموعہ)
 پروفیسر اختر الواسح، صدر شعبہ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
 ڈاکٹر الطان احمد اعظمی جامعہ ہمدرد، نئی دہلی
 پروفیسر شارب رودو لوی، ہندوستانی زبانوں کا مرکز، جواہر لعل نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی
 ڈاکٹر رفیعہ شبنم عابدی، صدر شعبہ اردو، مہاراشٹر کالج، ممبئی
 جناب مسلم احمد نظامی، گلی نذیر احمد، فتح پوری، دہلی
 ڈاکٹر تبک حسین خاں، ایڈیٹوریل اسٹنٹ، ڈاکٹر حسین انٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
 جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
 شمیم حنفی
 سہیل احمد فاروقی

اہم تحریروں پر مشتمل دو خاص شمارے

غالب نمبر

(نمایر طبع)

متوقع اشاعت: جون ۱۹۹۸ء

ناریسید نمبر

(نمایر طبع)

متوقع اشاعت: مارچ ۱۹۹۸ء

ماہنامہ جامعہ کے خاص شمارے

- ۱۔ جشن زرین نمبر ۳۰ روپے
- ۲۔ ڈاکٹر مفتی احمد انصاری نمبر ۱۵ روپے
- ۳۔ سالنامہ ۱۹۶۱ء ۱۰ روپے
- ۴۔ اسلم حیراجپوری نمبر ۳۰ روپے
- ۵۔ پروفیسر مجیب نمبر ۵۰ روپے
- ۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں ۳۰ روپے
- ۷۔ پریم چند کی یاد میں ۵۰ روپے
- ۸۔ نہرو نمبر ۴۰ روپے
- ۹۔ جامعہ پلاننگ جوبلی نمبر ۸۰ روپے
- ۱۰۔ کانگریسیائی فکر: تجزیہ اور تعبیر ۸۰ روپے
- ۱۱۔ فراق: دیار شب کا منساو ۵۰ روپے
- ۱۲۔ ڈاکٹر نمبر ۳۵ روپے

Vol. 34 Nos. 10, 11, 12

Very Dear Sir,

REF ID: A671411 6055

Page No 131 - 140274

THE - KENYAN JAMBA

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 84

